Irénikon



TOME XXVIII

1955

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur:

P. Blaimont, vic. gen.

Namurci, 15 mart. 1955.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXVIII **1er trimestre 1955**

Éditorial.

Il y a dix ans, Irénikon, après l'interruption de la guerre, reprenait sa périodicité. Pas loin de cent articles ont paru dans les années écoulées depuis lors : articles de théologie, d'histoire, de spiritualité, de culture religieuse, d'actualité, concernant toujours les questions unionistes ou œcuméniques. D'autres notes moins importantes, mais souvent remarquées, ont été insérées également dans les fascicules. Les chroniques ont suivi avec diligence tous les événements susceptibles d'apporter aux mouvements de rapprochement quelque élément d'utilité. Une bibliographie croissante s'est imposée à l'information du lecteur.

Beaucoup de gens seront tentés de nous demander : « Où en est votre travail pour l'Unité commencé il y a près de trente ans ? Qu'a-t-on fait ? Que reste-t-il encore à faire ? A quelle étape êtes-vous arrivés ? »

Pour répondre sincèrement à ces questions, à la dernière question surtout, disons simplement que nous ne nous trouvons, en ce moment-ci, à aucune « étape » de notre mouvement unioniste. Nous avons marché et progressé ; il faut continuer. Une chose est sûre : un grand chemin a été déjà parcouru. On est parti d'une ignorance complète des problèmes, qui, après trente années d'études, ont révélé toute leur complexité. En les étudiant, on s'est enrichi beaucoup. Ensuite, beaucoup de voies qui, à une information première et superficielle, paraissaient bonnes se sont trouvées défectueuses et même souverainement inefficaces.

Les lecteurs qui suivent de près nos chroniques n'ont pas de peine à se rendre compte de tout ce qui se passe dans le monde unioniste, depuis les nombreuses tendances de rapprochements suscitées dans les diverses confessions par les mouvements bibliques, liturgiques,

patristiques, voire sociaux, par les réunions interconfessionnelles où même des questions de pastorale sont souvent débattues en commun, jusqu'aux grandes conférences œcuméniques proprement dites. Notre tâche, à côté de tout cela, a été et reste modeste : nous n'avons d'autre ambition que de maintenir notre activité dans sa ligne, qui a été en s'épurant depuis les débuts.

Il est encourageant de constater que, au sein de toutes les confessions chrétiennes, le nombre de ceux que tourmente l'angoisse de la division croît sans cesse. De mois en mois nous avons l'occasion de constater que de nouveaux individus ou de nouveaux foyers de recherches s'intéressent à ces questions et s'abonnent à notre revue.

Depuis 1945 des réunions annuelles ou journées théologiques nous ont attiré beaucoup de nouveaux amis. Il nous a été possible jusqu'à présent de donner de presque toutes ces réunions des comptes rendus discrets dans les fascicules de notre revue. On en trouvera un dans celui-ci encore. Ce nous a été une joie également que d'ouvrir nos colonnes à un certain nombre de théologiens orthodoxes. L'article du P. C. Kern sur les traductions russes des Pères de l'Église, inséré plus loin, n'est que la préface d'un travail considérable, que nous ferons paraître dans une publication scientifique, dans le courant de cette année.

A vrai dire aussi, nos lecteurs fidèles nous ont beaucoup soutenus. Un certain nombre d'entre eux, abonnés de la première heure, maintiennent leur intérêt avec une admirable continuité. Ils forment, et ils le savent, comme un arrière-fond de notre communauté unioniste, et nous aident par leur crédit à la soutenir. D'autres, plus récents, ne cherchent pas moins à resserrer avec nous leurs liens d'amitié. Aux uns et aux autres, nous adressons ici nos remerciements.

Saint Paul et l'Unité de l'Église [1].

« Oui, à moi le plus chétif de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux Gentils l'insondable richesse du Christ et de mettre en pleine lumière la dispensation du Mystère... » (Éph. 3, 8-9).

Les travaux exégétiques modernes [2] ont bien mis en valeur la richesse de signification de cette expression de Mystère dans la théologie de saint Paul. Il désigne d'abord le dessein secret de Dieu de sauver les hommes, ensuite le Christ, nouvel Adam, réalisant ce dessein par sa mort et sa résurrection, récapitulant en lui l'humanité entière et la recréant. C'est encore la révélation du Christ sauveur par la prédication, à laquelle les hommes adhèrent par la foi. Mais le terme définitif du Mystère, comme saint Paul le souligne en particulier dans l'épître aux Éphésiens, est l'Église, Corps du Christ. Dans les épîtres de la captivité, toutefois, saint Paul insiste surtout sur un aspect du Mystère : la réconciliation des Gentils et des Juifs, dans le Christ et l'Église. « ...Désormais nous savons que les Gentils sont admis au même héritage (que les judéo-chrétiens), membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile » (Éph. 3, 6).

C'est qu'en effet le Christ, nouvel Adam, Homme céleste, par son incarnation, sa mort et sa résurrection, est devenu le principe d'une nouvelle humanité et a inauguré un nouvel âge du monde, celui des temps messianiques. C'est Lui désormais qui est la source unique de salut. En lui, l'humanité qui s'était divisée elle-même en se séparant de Dieu par le péché d'Adam, revient à son créateur et se reconcilie avec elle-même : « Vous

1. Les citations scripturaires sont empruntées à la Bible de Jérusalem.

2. Avant tout l'étude de D. Deden, *Le « Mystère » paulinien*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1936, pp. 403-442. Cfr aussi C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales* (coll. « Études Bibliques »), Paris, 1947, Exc. V, Le Mystère chrétien, pp. 116-125 ; L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris, 1951, pp. 177-192.

tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a ni Juif, ni Grec ; il n'y a ni esclave ni homme libre ; il n'y a ni homme ni femme ; car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Gal. 3, 27-28).

Comme le dit encore Paul ailleurs, en une phrase compliquée, heurtée, mais qui tente de résumer les aspects multiples du Mystère : « C'est Lui (le Christ) qui est notre paix, Lui qui des deux (Juifs et Gentils) n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette loi des préceptes avec ses ordonnances, pour façonner en sa personne les deux en un seul Homme nouveau, faire entre eux la paix et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix... » (Éph. 2, 14-16).

Cette réconciliation des Juifs et des Gentils dans le Christ et l'Église retient peu notre attention aujourd'hui, tant elle nous semble aller de soi. Nous avons peine à comprendre les tempêtes que la prédication de Paul devait soulever chez les Juifs et les judéo-chrétiens, en particulier chez les convertis venus du pharisaïsme. Pour ces derniers, l'Église restait essentiellement le Peuple de Dieu qui a enfin reçu et reconnu son Messie, et qui se tient dans l'attente de la venue du Royaume de Dieu sur terre. Jusqu'au retour du Messie, et la réalisation plénière des promesses faites par Dieu aux prophètes, le peuple de Dieu gardait sa structure, celle que Dieu lui avait donnée par Moïse. Dans cette perspective, les catégories « Juifs-Gentils » ne perdaient rien de leur valeur. Les Gentils ne sauraient naturellement prétendre à l'héritage du « Royaume de Dieu », sans faire partie de l'Israël charnel, par la circoncision et l'observation de la Loi. Celle-ci reste la source de la justification, et la condition nécessaire pour avoir part aux promesses et devenir authentiquement fils d'Abraham. Un « logion » que les judéo-chrétiens attribuaient à Jésus est à cet égard révélateur : « Si vous ne jeûnez pas, fait-on dire à Jésus, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu ; si vous ne gardez pas le Sabbat, vous ne verrez pas le Père » [1].

1. *P. Oxyrh.* 1, 2. Cfr GRENFELL-HUNT, *Logia Iesou*, 1897.

De fait, nous savons que les judéo-chrétiens de Jérusalem continuaient de vivre dans les cadres du judaïsme, se rendant au Temple, observant le sabbat, etc. Jacques faisait même l'admiration des pharisiens les plus stricts. Celui-ci, pour sa part, ne consentit jamais, semble-t-il, à considérer les Juifs convertis au Christ comme affranchis de l'observation de la Loi, même des préceptes rituels. Pour Paul, au contraire, le judaïsme comme tel était périmé. Les chrétiens se trouvaient entièrement libérés des observances judaïques. Ils n'avaient pas à mettre leur confiance en d'autre que le Christ « Espérance de la Gloire » (Col. 1, 27).

Sans s'inquiéter des réactions suscitées par « Son » Évangile (Rom. 2, 16 ; 16, 25), Paul commença à prêcher celui-ci à travers toute l'Asie Mineure. Son audace, sa ténacité, son zèle font aujourd'hui encore notre admiration. Rien ne pouvait retenir son ardeur apostolique. Aucun obstacle ne pouvait l'empêcher d'amener le Christ. Il s'y sentait obligé : le Christ l'avait envoyé. « Prêcher l'Évangile n'est pas pour moi un titre de gloire ; c'est une nécessité qui m'incombe. Ah ! malheur à moi, si je ne prêchais pas l'Évangile » (1 Cor. 9, 16).

Échoue-t-il, comme à Athènes par exemple, il ne se décourage pas pour autant, mais se rend dans une autre ville et y proclame son message. Nous remercions aujourd'hui les Corinthiens, qui forcèrent Paul à brosser un tableau saisissant des circonstances au milieu desquelles il dut exercer son apostolat, des dangers qu'il encourut et des épreuves qu'il eut à surmonter : « Souvent j'ai été à la mort. Cinq fois j'ai reçu des Juifs les trente-neuf coups de fouet ; trois fois j'ai été flagellé ; une fois lapidé ; trois fois j'ai fait naufrage. Il m'est arrivé de passer un jour et une nuit sur l'abîme ! Voyages sans nombre, dangers des rivières, dangers des brigands, dangers de mes compatriotes, dangers des Gentils, dangers de la ville, dangers du désert, dangers de la mer, dangers des faux frères ! Labeurs et fatigues, veilles fréquentes, faim et soif, jeûnes répétés, froid et nudité ! Et sans parler du reste, mon fardeau quotidien, le souci de toutes les Églises ! Qui est faible, que je ne sois faible ? Qui vient à tomber, qu'un feu ne me dévore ? » (2 Cor. 11, 23-29).

Pour mieux s'acquitter de sa tâche apostolique, Paul consentit à perdre tous ses avantages humains, même ceux auxquels il aurait pu légitimement prétendre. Il tint à vivre pauvrement, travaillant de ses mains pour se procurer le nécessaire. Malgré sa santé devenue chancelante, il refusait de se reposer. Il lui arrive pourtant d'avouer son épuisement : « Nous ne voulons pas, frères, vous le laisser ignorer : l'épreuve qui nous est survenue en Asie nous a accablé à l'extrême, au delà de nos forces, à tel point que nous désespérions même de conserver la vie. Vraiment, nous portions en nous notre arrêt de mort » (2 Cor. 1, 8-9).

Dans la même épître, il avoue aussi sa déception quand, venu à Troas pour y annoncer l'Évangile, il n'y trouva pas Tite comme il l'espérait. Avec lui, il se serait senti moins seul, et surtout par lui aurait reçu des nouvelles de « ses » communautés, pour lesquelles il ne cessait de se faire du souci. Mais Tite n'était pas là. Alors « Mon âme n'eut point d'apaisement » (2 Cor. 2, 13) et Paul partit aussitôt pour la Macédoine.

Nous ne devrions pas nous imaginer cependant que ces difficultés, ces dangers, ces contretemps, étaient ce dont Paul souffrait le plus. Comme ses lettres nous le révèlent clairement, son épreuve la plus douloureuse venait de l'hostilité, de la haine que lui vouaient les judéo-chrétiens, au moins un groupe important d'entre eux. Ils ne se bornaient pas en effet à condamner ses méthodes missionnaires, ni à souligner leurs divergences de vues d'avec Paul, ni même à le calomnier, mais à la lettre ils le traquaient, le poursuivaient. Dès que Paul avait quitté une des Églises qu'il avait fondées pour aller annoncer l'Évangile plus loin, ils accouraient et tentaient de détacher de lui ses nouveaux convertis. Ils cherchaient à les convaincre de la nécessité pour eux de se soumettre à la Loi et même de se laisser circoncire. Et plus d'une fois, semble-t-il, ils parvinrent à « ensorceler » (Gal. 3, 1) les communautés (qui restaient partiellement juives), et à semer le doute dans les esprits. Jacques lui-même, au concile de Jérusalem, reconnaîtra que les prédicateurs judéo-chrétiens « ont jeté le trouble parmi les Gentils et bouleversé leurs esprits » (Act. 15, 24).

Paul ne pouvait naturellement pas rester indifférent devant de telles menées, qui risquaient de détruire son œuvre. Ainsi

écrit-il aux Galates : « Leur attachement pour vous n'est pas bon ; ils veulent vous séparer de moi, pour vous attacher à eux » (Gal. 4, 17). Paul est jaloux de son autorité, qui lui vient non seulement de sa qualité d'« apôtre », mais aussi de « père ». C'est qu'en effet à l'égard des communautés qu'il fonda, il éprouve des sentiments « paternels » : « C'est moi, qui par l'Évangile vous ai engendrés dans le Christ Jésus » (1 Cor. 4, 15). Il appelle les Galates « mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (Gal. 4, 19). Paul exige l'affection de ceux qui lui doivent tout : « Payez-nous donc de retour. Je vous parle comme à mes enfants ; ouvrez tout grand votre cœur, vous aussi » (2 Cor. 6, 13).

Mais ce ne sont pas de pareils sentiments, si légitimes soient-ils, qui rendent compte de la colère de Paul. La vraie cause en est qu'en combattant « son » Évangile, les prédicateurs judéo-chrétiens s'en prennent en fait à l'Évangile du Christ. « Ils prêchent « un second évangile », or il ne saurait y en avoir deux (Gal. 1, 6). « Ils annoncent un autre Jésus que celui que nous vous avons annoncé » (2 Cor. 11, 4). En posant l'observation de la Loi, comme source de la justification et condition du salut, ils rendent vaine la Croix du Christ. Entre le Christ et la Loi, la Croix et la Circoncision, les chrétiens doivent choisir. L'un exclut l'autre. « Moi, Paul, je vous le dis : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien... Vous avez rompu avec le Christ, vous qui cherchez la justice dans la Loi ; vous êtes déchus de la grâce... C'en est donc fini du scandale de la Croix ! » (Gal. 5, 2, 4, 11).

Nous comprenons dès lors que Paul ne prenne aucun ménagement à l'égard de ces judéo-chrétiens. Paul les traite de faux apôtres, ou avec ironie de « sur-apôtres » (2 Cor. 11, 5 ; 12, 11), « d'intrus, de faux frères qui se glissent pour espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus » (Gal. 2, 4) ; d'ouvriers déloyaux (2 Cor. 11, 13), et même une fois dans l'épître aux Philippiens de « chiens » (3, 2).

Le conflit se révèle même plus grave que nous serions tentés de le croire au premier abord. Au moins jusqu'en 49 (date du concile de Jérusalem), ces prédicateurs judéo-chrétiens pouvaient avec quelque apparence se réclamer non seulement de l'« entou-

rage de Jacques » (Gal. 2, 12), mais de Jacques lui-même. Ils prétendaient avoir reçu un mandat de l'Église de Jérusalem. Il n'est pas impossible du reste que ces émissaires judéo-chrétiens aient de fait reçu une mission officielle, auquel cas cependant ils auraient outrepassé leur mandat. Sur ce point, le récit de Luc dans les Actes n'est pas aussi clair que nous le désirerions aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, l'opposition patente entre la façon de concevoir et de vivre l'Évangile à Jérusalem et celle des communautés fondées par Paul ne pouvait pas ne pas « faire problème » et créer un grave état de tension entre Juifs et Gentils. La situation fut même sans doute aggravée par l'attitude équivoque ou au moins hésitante des apôtres. Sans doute, si nous en croyons les Actes, Pierre, dès le baptême de Corneille, avait partagé les idées de Paul sur l'accession des Gentils au Royaume de Dieu. « Il est sûr, écrit L. Cerfaux, que Pierre, au fond, a été un allié de Paul et fut conquis par sa dialectique »[1]. Néanmoins, il ne paraît pas avoir cherché (ou il n'y réussit pas) à imposer sa façon de voir à la communauté de Jérusalem. Là, c'est Jacques qui exerce, semble-t-il, l'autorité prédominante et occupe la première place. Or nous savons son attachement à la Loi et aux traditions pharisaïques.

A lire encore aujourd'hui l'épître aux Galates, où Paul, dans le feu de la polémique, pousse à ses extrêmes limites l'opposition entre l'Israël de la « chair » et celui de l'« esprit », un peu unilatéralement même, les rapports entre Paul et l'entourage de Jacques nous apparaissent dramatiquement tendus. Le débat ne concerne pas seulement des questions périphériques. Pour les deux partis, il s'agit bien du fond même de l'Évangile, du sens du dessein de Dieu, de la signification de la croix dans cette économie du salut. Au plan où le conflit se déroule, le moindre accommodement serait pour Paul une trahison. Il ne saurait transiger. Dès lors comment ce conflit pourra-t-il se résoudre ? Paul osera-t-il prendre la responsabilité d'une rupture d'avec Jacques, et d'avec les autres apôtres, même Pierre, s'il le faut ? Paul va-t-il fonder sa propre Église, « une Église de Paul » ?

1. L. Cerfaux, *Introduction aux Actes des Apôtres* (La Bible de Jérusalem), Paris, 1953, p. 27.

Mais Paul prend l'initiative de se rendre à Jérusalem et d'y rencontrer les apôtres, en particulier Jacques, Pierre et Jean, les « colonnes de l'Église ». « Ensuite au bout de quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Tite que je pris avec moi. J'y montai à la suite d'une révélation, et je leur exposai l'évangile que je prêche parmi les Gentils — mais séparément aux notables, de peur de courir ou d'avoir couru pour rien »[1] (Gal. 2, 1-2). Nous reconnaissons bien là Paul avec son mélange de fierté, d'indépendance et d'humilité. Il prend l'initiative d'une rencontre, fait les premiers pas, mais ne veut surtout pas laisser croire un seul instant qu'il ait douté de son Évangile, ni qu'il fût en quoi que ce soit inférieur aux autres apôtres. Il traite avec eux d'égal à égal ; ceux-ci lui reconnaissent sa qualité d'apôtre, mise en question par les prédicateurs judéo-chrétiens. Le récit de Luc dans les Actes, s'il concerne bien les mêmes événements, présente ceux-ci un peu différemment. Il souligne même, intentionnellement sans doute, l'attitude respectueuse et déférente de Paul à l'égard des autres apôtres et même de Jacques. Les deux versions ne sont du reste nullement contradictoires ni inconciliables.

Le récit du concile de Jérusalem que nous a laissé Luc, atténue le contraste entre Jacques et Paul, mais il nous laisse deviner que les débats furent sans doute longs, difficiles et peut-être même dramatiques. Paul n'imposa pas ses vues avec autant de facilité que l'épître aux Galates pourrait le faire croire — les restrictions qu'il dut accepter en sont une preuve, mais la volonté d'unité l'emporta chez tous, aussi bien chez Jacques que chez Paul. « Reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces colonnes, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion : nous irions, nous aux Gentils, eux à la Circoncision. Nous devions seulement songer aux pauvres, ce que précisément j'ai eu à cœur de faire » (Gal. 2, 9-10). De fait, les épîtres nous montrent Paul préoccupé de recueillir cette collecte. Elle était à ses yeux beaucoup plus qu'un « secours » ou qu'un « service ». Il y voyait l'expression

1. Ou, avec le P. Osty et le P. Lagrange : « Je voulais savoir si je courais ou avais couru pour rien ».

symbolique de l'union des Gentils et des Juifs dans le Christ et l'Église et en même temps une reconnaissance des privilèges historiques du peuple juif. « Si les Gentils en effet ont participé à leurs biens spirituels, ils doivent à leur tour les servir de leurs biens temporels » (Rom. 15, 27) [1].

Le « modus vivendi » établi par le concile de Jérusalem ne devait d'ailleurs pas apporter la paix ni satisfaire les extrémistes de Jérusalem. La polémique contre les « judéo-chrétiens » se poursuit dans les épîtres de saint Paul, bien des années après le concile. Dans l'épître aux Romains, Paul en est même à se demander quel accueil les « saints » de Jérusalem réserveront à ses aumônes (Rom. 15, 30-32). De fait, Jacques, dont les intentions pacifiques ne sauraient être mises en doute, paraît être débordé par les intransigeants. La lutte n'est donc pas close après 49, et nous savons qu'elle se terminera par l'arrestation tragique de Paul à Jérusalem (60). Mais après 49 la situation ne se présente plus de la même façon : les apôtres se sont prononcés. Les Gentils ont de toute façon obtenu gain de cause pour l'essentiel. L'« Évangile » du Christ ne saurait plus être désormais mis en question. Enfin l'autorité de Paul a été, si l'on peut dire, solennellement sanctionnée et reconnue par les autres apôtres.

Nous n'avons peut-être pas encore « réalisé » toute la gravité de cette crise judéo-chrétienne, ni compris l'angoisse qui devait être celle de Paul quand il montait à Jérusalem. Il nous faut scruter de plus près le sens de ces mots : « J'y montai... de peur de courir ou d'avoir couru pour rien » (Gal. 2, 2). Le P. Lyonnet, dans les notes de la Bible de Jérusalem, en donne l'explication suivante : « Paul ne doute point de la vérité de son Évangile, mais la pleine efficacité de son apostolat et la fondation des Églises exigeaient que ne soit pas rompu le lien interne et externe avec l'Église mère : d'où l'importance qu'à ses yeux revêtait la collecte pour les pauvres de Jérusalem ». Cette interprétation, pensons-nous, risque d'affaiblir le sens du passage, et de mini-

1. Cfr E. Allo, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de Saint Paul*, dans la *Revue Biblique*, XLV (1936), pp. 529-537 ; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, *passim*.

miser la gravité de la situation. Que Paul n'ait pas un instant douté de la vérité de son Évangile, du « Mystère » qu'il annonçait aux Gentils, ni de l'authenticité de sa vocation d'apôtre, nous en sommes bien convaincus. Mais c'est justement en raison de cette certitude, que son conflit avec Jérusalem devait lui paraître si dramatique. Il ne s'agissait pas seulement de l'efficacité de son apostolat, mais de l'impossibilité d'une rupture. Celle-ci aurait contredit « son » Évangile. Dieu aurait contredit Dieu. Ceci demande peut-être quelques explications.

Le « Mystère du Christ », celui que Paul annonçait aux Gentils, n'était autre, comme nous l'avons brièvement rappelé plus haut, que « l'Église, Corps Mystique du Christ ». Ce dernier terme a, comme celui de Mystère, une signification polyvalente. Il exprime essentiellement l'identité mystique entre le Christ mourant sur la Croix et la réconciliation de tous avec Dieu dans l'Église. Il dit aussi que le Christ est « Seigneur » de son Église, et la seule source de vie de son Corps. Enfin il suppose que ce Corps constitue une unité organique, composée de membres divers [1]. Les récents travaux exégétiques sur cette notion paulinienne, en particulier ceux des théologiens suédois de Lund et d'Upsala, ont bien mis en relief la portée ecclésiologique de cette doctrine. Cet accord entre exégètes catholiques et protestants en un tel domaine nous paraît extrêmement important.

S'il est vrai en effet que l'Église est le Corps du Christ, il en résulte nécessairement que l'Église ne saurait être séparée du Christ, de quelque façon que ce soit. G. Aulén, présentant les travaux suédois, dégage parfaitement cette conclusion : « Le Christ-Messie est indissolublement lié avec le nouveau Peuple de Dieu, avec son Église. L'Église ne peut pas plus être pensée sans le Christ, que le Christ ne peut être pensé sans l'Église :

1. Sur cette notion de « Corps Mystique », ont paru beaucoup de travaux depuis quelques années, en particulier depuis la parution de l'encyclique « Mystici Corporis ». Cfr J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris, 1948 ; L. Bouyer, *Bulletin*, dans *Rev. Sc. Rel.*, 1948, pp. 318 ss. Signalons aussi E. Percy, *Der Leib Christi in den Paulinischen Homologumena und Antilegomena*, Lunds Universitets Årsskrift, N. F. avd. 1, Bd. 38, Nr 1, Lund-Leipzig, 1942, en particulier pp. 43-46, 52-54.

l'Église est Corps du Christ »[1]. A. Nygren écrit de la même façon : « Quand l'Église est désignée comme Corps du Christ et le Christ comme tête de l'Église, l'intention n'est pas alors d'attribuer un membre au Christ, un autre à l'Église, mais bien de souligner leur inséparable relation et unité. Le Christ n'est pas tête purement et simplement, mais « tête de l'Église ». Et l'Église n'est pas « corps » purement et simplement, indépendamment de sa tête, le Christ, mais précisément « Corps du Christ ». Le Corps du Christ est le Christ lui-même. L'Église est le Christ, en tant qu'après sa résurrection, Il est présent parmi nous et nous atteint ici sur terre »[2]. A. Fridrichsen, H. Odeberg, H. Riesenfeld, tiennent de leur côté, non seulement à rappeler cette identité entre l'Église et le Christ, mais encore et non moins fermement, à marquer l'identité entre l'Église visible et le corps du Christ. « L'Église, écrit par exemple A. Fridrichsen, n'est pas une abstraction ou une réalité mystique, qui plane au-dessus de nos communautés ». « Dans son existence concrète, elle est le temple de l'Esprit et du Corps du Christ. Le Nouveau Testament ne connaît aucune Église invisible, en dehors de l'Église du ciel »[3]. Ainsi tous ces exégètes donnent pleine valeur aux expressions de saint Paul dans l'épître aux Éphésiens : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit... un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, à travers tous et en tous » (Éph. 4, 4-6).

Dans cette perspective, toute tentative de « fonder sa propre Église » paraît vaine et dérisoire. L'Église ne ressemble en rien à une association religieuse sur le type des confréries à mystères, où se rassemblent ceux qui pensent de la même façon. À cet égard, comme le note le P. Spicq, le mystère paulinien pourrait être appelé un « anti-mystère »[4]. Les hommes peuvent bien former de tels conventicules, mais ils restent radicalement impuissants à « construire l'Église ». C'est Dieu en effet qui prend

1. G. Aulén, *Hundra Års Svensk Kyrkodebatt* (Débat sur la notion d'Église en Suède depuis 100 ans), Stockholm, 1953, p. 190.
2. A. Nygren, *Corpus Christi*, dans *En Bok om Kyrkan*, Lund, 1943, p. 20.
3. A. Fridrichsen, *Nytestamentlig församling*, in *En Bok...*, p. 61.
4. C. Spicq, *o. c.*, p. 124.

l'initiative de rassembler ses enfants dispersés par le péché dans son Fils. L'Église n'a pas d'autre fondement que le Christ. Elle nous est donnée, comme le Christ lui-même, et avec Lui. Comme l'écrit encore très justement A. Fridrichsen : « Elle est donnée en et avec le Christ, sa volonté, son œuvre et son Esprit »[1]. H. Odeberg propose une comparaison, qu'il juge lui-même grossière, mais par là même parlante. Certains imaginent l'Église comme un tas de branches ramassées au nord, à l'est, à l'ouest, au sud ; peut-être même les a-t-on liées ensemble de façon à mettre un peu d'ordre. Ou bien si l'on préfère, on peut imaginer l'Église comme une serre, où l'on placerait toutes ces branches, et l'on espère que celles-ci, bien que desséchées, pourront y devenir quelque chose. Qu'y-a-t-il d'absurde dans ces images ? « C'est que l'on fait totalement abstraction de ce fait, qu'*il y a* un arbre vivant, et que c'est lui qui est le point de départ. Dès que l'on a perdu foi en l'existence de cette réalité vivante, il devient vain de parler encore d'Église. Cette réalité vivante est celle qui maintenant se trouve visée, quand on parle du Corps du Christ. Le Corps du Christ n'est pas un rassemblement de membres divers, qui partagent une certaine conviction, mais c'est quelque chose qui existe là et est d'origine divine. Avant tout, c'est le Christ lui-même… Le Corps du Christ n'a pas à être créé, il n'est pas non plus ici comme une forme organique, mais il se trouve ici comme une vivante réalité… »[2].

Dans cette perspective, toute tentative de « diviser » l'Église, de « faire schisme », apparaît non moins absurde et vaine. Le professeur Skydsgaard de Copenhague résume très bien les raisons d'une telle impossibilité, à partir des présupposés pauliniens. « De même qu'il n'y a qu'un Christ, qu'une croix et qu'une résurrection, de même il n'y a qu'une communauté, qu'un corps, qu'un baptême et qu'une eucharistie, où tous peuvent se rencontrer. Il n'y a aussi qu'un Esprit saint, qui crée l'unité et la communion. C'est pourquoi il ne peut davantage

1. A. Fridrichsen, *Messias och Kyrkan*, dans *En Bok…*, p. 27.
2. H. Odeberg, *Den nutida individualismen och kyrkotanken i Nya Testamentet*, dans *En Bok…*, p. 68.

se trouver d'Églises ou de confessions séparées, chacune avec ses Écrits de confession et sa table eucharistique »[1].

Une réelle division de l'Église impliquerait donc une non moins réelle division du Christ lui-même. Mais peut-on déchirer le Christ ressuscité ? Le seul fait de poser la question révèle son absurdité. « J'entends que vous dites tous : Moi je suis pour Paul » — « Et moi, pour Apollos » — « Et moi, pour Céphas » — « Et moi, pour le Christ » — Le Christ est-il divisé ? Serait-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Serait-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (1 Cor. 1, 12-13).

Il est évident qu'aux yeux de Paul, l'Église ne peut être qu'une et indivisible, comme le Christ lui-même[2].

Pour Paul encore, toute division va directement contre la charité, or c'est la charité, don du Saint-Esprit, qui fait l'unité de l'Église. « Par-dessus tout, revêtez la charité en laquelle se noue la perfection. Avec cela, que la paix du Christ règne dans vos cœurs : tel est bien le terme de l'appel qui vous a rassemblés en un même Corps » (Col. 3, 14-15). De même l'épître aux Philippiens contient plusieurs exhortations pressantes à l'unité dans la charité. « Mettez le comble à ma joie en restant bien unis, nourrissez le même amour, ne soyez qu'une seule âme, pensez tous de même » (Phil. 2, 2). Ces deux mots « charité-unité » sont inséparables. La charité consacre et réalise l'unité au même titre que l'Esprit-Saint. Nous ne pouvons ici, dans le cadre de cette étude, analyser de plus près la pensée de Paul sur ce point, mais son insistance manifeste suffisamment que la charité constitue quelque chose d'essentiel pour l'Église. « Avoir la charité, c'est aussi être en communion avec le « tout », vivre en et pour la sainte unité du Christ »[3]. Toute rupture de l'unité

1. K. E. Skydsgaard, *Katolicism och Protestantism*, Lund, 1954, pp. 13-14. — Comment le prof. Skydsgaard peut-il écrire ensuite : « Mais ce qui selon la volonté du Christ était une impossibilité, est de fait aujourd'hui devenu réalité parmi nous » (*Ibid.*, p. 13), cela nous échappe !

2. Cfr J. Dupont, *Le schisme d'après saint Paul*, dans *L'Église et les Églises* (Mélanges Dom Beauduin), Chevetogne, 1954, t. I, pp. 111-127 ; spécialement pp. 120-123.

3. A. Fridrichsen, *Nytestamentlig församling*, dans *En Bok...*, pp. 55-56.

ne porte pas seulement atteinte à l'efficacité de l'apostolat, mais, détruisant la charité, rend vain celui-ci. « Celui qui n'a pas la charité court en vain » (cf. I Cor. 13, ss). Dans ces conditions, la division de l'Église apparaît comme le péché le plus grave, qui annihile toutes nos œuvres.

Enfin, quelle est pour Paul cette Église visible, fondée sur le Christ, Corps du Christ ? Encore qu'il n'y insiste pas particulièrement, sa pensée est néanmoins parfaitement claire ; et son comportement confirme sur ce point sa doctrine : c'est l'Église apostolique. « La construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même » (Éph. 2, 20). C'est pourquoi aussi, Paul rappelle si fréquemment sa dignité d'apôtre. « Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je donc pas vu Jésus, notre Seigneur ? » (1 Cor. 9, 1). En revendiquant ce titre, il ne cherche pas seulement à s'attribuer une dignité honorifique. Sa prétention est théologiquement motivée. Le titre d'apôtre, en effet, implique une participation unique à l'autorité du Christ. Celui qui le porte, joue un rôle également unique dans le dessein de Dieu et l'œuvre du salut. Il est au sens fort du mot le médiateur du salut du Christ pour l'Église [1].

Si rapide que soit ce rappel de la doctrine de Paul sur le Corps du Christ et l'Unité de l'Église, cela nous suffit cependant pour que nous pressentions maintenant quelle devait être l'angoisse de Paul tandis qu'il montait à Jérusalem, et aussi pourquoi il tenait à s'y rendre. Il ne pouvait un seul instant douter de la mission qu'il avait reçue du Christ ressuscité. Il savait qu'il « avait le sens du Christ » (1 Cor. 2, 16). Aux Romains, il se présente ainsi : « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par élection, mis à part pour annoncer l'évangile de Dieu » (Rom. (1, 1). Mais il savait aussi que le Corps du Christ ne pouvait être divisé, qu'il n'y avait pas de place dans le plan de Dieu pour d'autre Église que celle fondée sur les apôtres. En 49, à l'époque où Paul se rendait à Jérusalem, cela voulait dire que seule une

1. O. Linton, *Kyrka och ämbetet i Nya Testamentet*, dans *En Bok om Kyrkan*, pp. 126-127. Cfr aussi H. Riesenfeld, *Ämbetet i Nya Testamentet*, dans *En Bok om Kyrkans ämbeten*, Upsala, 1950, pp. 39 ss.

Église en communion avec l'Église-Mère de Jérusalem, pouvait prétendre appartenir à l'Église, Corps du Christ. Pour Paul, enfin, cette impossibilité d'une deuxième Église, à côté de celle de Jérusalem formée autour des apôtres, ne venait pas seulement d'une disposition de Dieu, que Dieu pourrait changer, mais de la réalité intime de l'Église, et de son indissoluble union avec le Christ.

Nous comprenons alors l'expression « courir en vain ». En dehors de la communion avec Pierre, Jean et Jacques, toutes les communautés fondées par Paul cessaient d'appartenir à l'unique Église du Christ. Elles ne pourraient plus être considérées que comme des associations religieuses, fondées par Paul, des Églises de Paul, si l'on veut. Tous ses travaux, toutes ses souffrances, toutes les persécutions qu'il avait subies, toutes ses courses devenaient vains. Sans doute, Paul se devait de refuser tout compromis qui aurait réduit à néant la Croix du Christ, mais il ne pouvait davantage accepter, fût-ce un instant ou en pensée, l'idée d'une séparation d'avec Pierre, Jacques et Jean.

Que Paul se soit rendu à Jérusalem, atteste donc non seulement son amour de l'unité et de la paix, mais d'abord sa foi et son espérance en Dieu. Dieu ne pouvait contredire Dieu. Le conflit ne pouvait se résoudre d'une façon qui aurait eu pour résultat que c'en fût fini pour toujours du « scandale de la croix ». Mais alors comme aujourd'hui l'Esprit-Saint n'agissait dans l'Église qu'à travers les décisions et les engagements des hommes, et les apôtres restaient des hommes. Les épîtres de saint Paul aussi bien que les Actes des Apôtres nous laissent entrevoir à la suite de quels débats intérieurs, de quelles discussions, et aussi sans doute à la suite de quelles angoisses chacun eut à prendre ses propres résolutions. Mais ils nous révèlent aussi le triomphe final de l'Évangile du Christ.

Si une leçon se dégage pour nous de cette crise judéo-chrétienne et de son dénouement, ne serait-ce pas qu'elle nous apprend à aimer l'unité par-dessus tout et à avoir foi en l'Église ?

François REFOULÉ O. P.

Théologie de la Grâce et Œcuménisme.

Divinisation, grâce créée, grâce extrinsèque : ces termes caractérisent le point de vue respectif de l'Orthodoxie, du catholicisme et de la Réforme au sujet de la justification et de la sanctification. Apparemment, les points de contact entre ces trois conceptions sont rares ; spécialement, entre la Réforme et la théologie tridentine, les rapprochements semblent difficiles : le *simul iustus et peccator* de la pensée protestante se concilie mal avec le réalisme de la justification tel que le concile de Trente l'a défini. La plupart des catholiques, qu'ils soient ou non théologiens, en sont restés à l'image simpliste de la justification protestante qui revêt le pécheur du manteau du Christ, mais le laisse dans son péché. Le *pecca fortiter sed fortius crede* dont on attribue l'énoncé à Luther est, trop souvent encore, interprété dans le sens de l'immoralisme, qu'une foi purement extrinsèque « couvrirait » comme un manteau cacherait une nudité honteuse. Quant à la « divinisation » dont parle la théologie orthodoxe, elle est trop souvent comprise par les occidentaux dans le sens d'une dangereuse exaltation de l'homme, dont l'oubli du péché originel ferait les frais.

Ces « jugements » de nos frères orthodoxes et protestants par les catholiques sont marqués de la plus radicale *ignoratio elenchi*. Il faut malheureusement ajouter que la théologie catholique de la grâce n'est pas mieux comprise par la plupart de nos frères séparés. Les protestants ont l'impression que notre conception de la grâce comme « habitus infus », comme réalité créée, revient à en faire *une chose* qui serait à la disposition de l'homme, à la manière d'une sorte d'accumulateur d'énergie divine dont la volonté humaine manierait les boutons de commande. Nos frères orthodoxes rejettent également la notion de « surnaturel créé », affirmant que Dieu seul peut donner Dieu et que, par conséquent, aucune réalité « créée », quelle qu'elle soit, ne peut être « proportionnée » à Lui.

Une rencontre entre théologiens de différentes confessions a permis de constater que, une fois explicitées, ces trois visions de la grâce ne sont pas si inconciliables qu'il y paraît. Ce n'est même

pas tellement sur ces points précis, — qui passent cependant pour les plus douloureusement à vif entre chrétiens séparés, — que les heurts sont profonds, mais plutôt sur les présupposés implicites fondamentaux qui les expliquent. C'est à l'exposé de ces divergences et de ces convergences que le présent essai est consacré [1].

I. Orientation d'ensemble

Il n'est pas inutile de situer le débat dans un contexte plus vaste, celui de la christologie et de la pneumatologie. Le sujet a été suggéré en effet par les débats qui ont mis aux prises les historiens du dogme de l'Incarnation et leurs contradicteurs autour de l'apollinarisme et de ses antécédents dans la théologie orientale [2]. A en croire les premiers, la doctrine du Verbe incarné serait à prendre dans la matérialité même de sa formulation johannique : *λόγος-σάρξ, Verbe-Chair ;* les premières tendances christologiques auraient considéré de préférence dans la nature humaine du Christ *la chair* du ressuscité et la divinisation de celle-ci, son âme n'étant pas formellement et directement considérée (sans, bien sûr, que son existence soit niée) [3].

Or, cette tendance, dépouillée de toute nuance d'apollinarisme hérétique (lequel niait explicitement la présence d'une âme spirituelle dans l'humanité de Jésus), et demeurant dans la droite ligne de l'Orthodoxie, semble bien être latente dans la théologie orientale : pour celle-ci, en effet, non seulement dans le cas du Christ mais dans celui de tout chrétien, la grâce sacramentelle pleinement épanouie doit aboutir à la transfiguration de l'âme, sans doute, mais aussi et même surtout, *du corps*. En tout cas, il semble bien exister chez eux une théologie de la grâce à laquelle l'expression « divinisation » répond le mieux : elle s'applique surtout à l'être tout entier, en l'espèce l'âme *et le corps* humain, la potentialité matérielle du corps étant particulièrement expressive sous le vocable d'une transformation divinisante. Le fleuron le plus caractéristique de cette théologie

1. Les quatre premiers paragraphes de cet article ne font que résumer, parfois à la lettre, les rapports et discussions des journées d'études de Chevetogne en 1953. Fidèles à une tradition ancienne, nous ne nommons aucun des participants. Le cinquième paragraphe seul représente nos idées personnelles (à l'exception du passage sur l'aristotélisme et le platonisme) : nous en prenons l'entière responsabilité.

2. Cfr *Vie Spirituelle*, janvier 1953, pp. 79-85 (O. Rousseau).

3. Cfr notre compte rendu de *Chalkedon*, t. I, dans RHE, 1953, (XLVIII), p. 252-261 et t. II, *ibid.*, 1954, (XLIX), n° 4, p. 896-907.

de la divinisation sera le palamisme. Comme on le verra, il faudra distinguer ici une théologie très traditionnelle et une systématisation spéculative dont la valeur est beaucoup plus relative.

La notion de la grâce ainsi esquissée semble se rattacher plutôt à la christologie et au mystère du Christ vivant dans son Église par ses sacrements divinisants. Il y a une autre manière d'aborder la théologie de la grâce, en termes de *pneumatologie*, à partir du « don de l'Esprit ». La théologie occidentale s'y rattacherait plus volontiers et se résumerait assez bien par les termes : *Spiritus in anima*, l'Esprit présent à (ou dans) l'âme du régénéré. On dira plus loin comment les scolastiques du XIIIe siècle ont été obligés de discuter l'opinion de Pierre Lombard qui semblait identifier la grâce résidant en l'homme avec le Saint-Esprit. C'est probablement dans le prolongement de cette controverse que les pré-scolastiques ont tenté d'élaborer un traité *De anima*, aux fins de déterminer la structure de l'âme et de ses puissances. Alors que la théologie orientale se préoccupera surtout de découvrir ce qui, *en Dieu*, explique qu'il puisse se communiquer, celle de l'Occident s'intéresse surtout à ce qui, *en l'homme*, lui permet de recevoir Dieu. Au terme de ces débats autour du Lombard, les premiers scolastiques ont élaboré une doctrine de la *grâce créée*, située dans la substance même de l'âme et conçue suivant les schémas des catégories d'Aristote, *habitus* ou ἕξις.

Si les médiévaux latins se sont moins occupés que les Grecs de la corporéité de notre nature dans la sanctification et se sont davantage tournés vers l'âme et son intériorité, la Réforme, allant plus loin, mettrait à découvert toute la malice de notre nature et aboutirait à une théologie de l'imputation et de la *grâce extrinsèque* dont la réalisation serait reculée jusque dans l'eschatologie.

* * *

Si l'on veut bien accepter comme hypothèse de travail le caractère paradoxal de la justification chrétienne, on verra du même coup comment, au sein d'une commune vision des choses, des différences d'accent et même, hélas, des divergences, ont pu se produire et se sont produites en effet. Le christianisme est en effet une *complexio oppositorum*, une affirmation simultanée de deux vérités qui, à première vue, se concilient malaisément : d'une part, toutes les confessions chrétiennes l'admettent, Dieu se donne véritablement à l'homme, et lui seul peut le faire, la créature étant ici dans un état de

radicale impuissance ; d'autre part, ce don ne serait qu'un leurre si Dieu ne faisait pas *réellement* vivre l'homme de sa propre vie divine. Il y a ici un paradoxe : en un sens, absolument tout vient de Dieu et, en un autre, tout aussi vient de l'homme, car personne ne sera jamais sauvé ou perdu s'il ne l'a pas voulu. La phrase de saint Jean exprime ce double aspect de la grâce : nous sommes appelés *fils de Dieu* et *nous le sommes réellement*.

En d'autres termes, toute théologie de la grâce doit sauvegarder en même temps le *primat de Dieu* qui seul justifie et sanctifie l'homme et le *réalisme de la régénération*. Si les protestants sauvegardent de manière privilégiée le premier aspect de cette antinomie, combien souvent ne reprochent-ils pas aux catholiques de le laisser dans l'ombre par leur doctrine de la grâce créée, de « l'état » de grâce ! Si les Orthodoxes paraissent concilier plus aisément aux yeux des réformés les deux branches de l'antinomie, n'est-ce pas en laissant trop dans l'ombre le combat nécessaire de l'homme justifié contre Satan et le péché qui a si profondément marqué le fond de l'être humain ? Comme on va le voir, ce n'est pas par hasard que nous présentons ainsi la question : il apparaîtra en effet que c'est surtout entre catholiques et protestants que le débat se noue, Orthodoxes et catholiques étant ici, fondamentalement, en accord.

II. Le primat du Dieu qui sauve

« Sans moi vous ne pouvez *rien* faire », a dit le Christ. Contre toutes les formes du naturalisme et du pélagianisme, de cet « humanisme trop terrestre » qui s'infiltre dans la pensée de trop de chrétiens, les disciples du Christ ont toujours affirmé que Dieu seul peut remettre les péchés et que tout, absolument tout, dans la vie surnaturelle, vient de Dieu et de Dieu seul. Louis Bouyer a montré récemment que les principes réformés : *sola fide, sola gratia, soli Deo gloria*, sont, dans leur inspiration positive, celle des premiers réformateurs, profondément bibliques et catholiques [1]. Du début à la fin, c'est toujours Dieu qui *agit* par sa parole et sa grâce : il y a un primat de Dieu agissant, sauvant, justifiant, sanctifiant. Ces participes présents soulignent que cette action de Dieu est *permanente*, aussi bien dans l'âme juste que dans les sacrements de l'Église : « *Mon*

4. Louis Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, Coll. *Unam Sanctam*, 27, Paris, 1954, pp. 1-144. Cfr notre analyse dans *Revue Nouvelle*, janvier 1955.

Père agit jusqu'à présent; j'agis, Moi aussi », a dit le Christ (Jean, V, 17) [1]. Les trois théologies de la grâce que nous avons choisies comme sujet de cet essai sauvegardent cet aspect premier de la foi chrétienne.

1. *L'Orthodoxie.*

Le point de départ de la théologie de la divinisation est « *la présence réelle et divinisante du Christ dans le monde et dans l'Église* ». Un des arguments majeurs opposé à l'arianisme était d'ordre *sotériologique :* le salut ne peut être assuré si le Christ n'est pas Dieu, car, s'il était un « dieu inférieur », comment pourrait-il sauver, c'est-à-dire diviniser, l'humanité ? Cyrille d'Alexandrie n'a-t-il pas affirmé que si le sacrifice de la Croix avait pu être offert et nous sauver, c'est parce qu'il l'avait été par le *Dieu*-Homme ? Un aphorisme essentiel de la tradition patristique ne dit-il pas que « Ce qui n'est pas assumé par la personne du Christ, dans l'Incarnation, n'est pas sauvé » ? L'hypostase du Christ a en effet assumé la nature humaine *dans sa totalité*, car le Sauveur est le *Nouvel Adam.*

Selon cette perspective, le salut apparaît comme l'assimilation de la nature humaine à Dieu ; pour être sauvé, l'homme doit donc cesser de s'appartenir à lui-même. Le réalisme même de cette transformation radicale de l'être humain suppose une désappropriation totale de l'âme et son ouverture à la force déifiante.

La doctrine palamite, qui a pris une place centrale dans l'Orthodoxie contemporaine, permettra de mieux mettre en lumière ce primat du Dieu « déifiant ». Le palamisme en effet s'explique en partie par une réaction *théologique* au sujet du néo-platonisme et de la mystique hésychaste.

On ignore trop que l'opposition au néo-platonisme est aussi importante en Orient que l'opposition au pélagianisme le fut en Occident. Contre Barlaam (lequel ignorait totalement le thomisme, quoi

1. Le schéma devenu « traditionnel » dans la plupart des manuels, place la grâce actuelle en tête, avant la grâce habituelle. Il est assez piquant de constater que, dans le *Précis de théologie dogmatique*, de B. Bartmann, qui, par ailleurs est sérieux et bien documenté, c'est dans une « remarque », en petit texte, qu'il est dit : « La cause de la grâce est Dieu seul » ; après quoi, l'on ajoute, en petites italiques : « *De foi* » ! (4e éd., 1941, t. II, p. 27 de la traduction française). Le *Lexikon für Theologie und Kirche* (t. IV, col. 542-549) répartit la matière comme suit : division de la grâce ; grâce sanctifiante ; grâce actuelle ; Écriture et tradition ; moyens de grâce ; éducation et grâce.

qu'on en ait dit), qui affirmait que la « théologie négative » chère aux Orientaux était pratiquement une forme d'agnosticisme devant le Dieu inconnaissable, donc inconnu, Palamas affirme que la théologie est la plus sûre connaissance de Dieu, car *Dieu* s'y révèle : la théologie « apophatique » devient, au sein de la révélation, un mode de connaissance objectif, positif, par exemple dans le *Pater* qui est un moyen réel d'entrer en contact avec Dieu. Palamas veut concilier l'inconnaissabilité du « Dieu superessentiel » et la communication de Celui-ci, dans les énergies divines ; il oppose cette vision à celle de Barlaam, qu'il estime trop « humaniste », trop centrée sur la « découverte du divin présent en toute âme spirituelle », à la manière du néo-platonisme.

C'est surtout à propos de la méthode hésychaste que le dessein de Palamas se découvre. Selon cette méthode, certaines attitudes du corps mais surtout la pratique de la « prière de Jésus », en liaison avec la respiration, doivent amener la transfiguration de l'être humain tout entier. Or, il importe de le souligner, cette « contemplation » de soi n'a rien de commun avec le « connais-toi toi-même » de Socrate, car, en dehors de l'Incarnation, elle ne peut aboutir qu'à une connaissance de la nature déchue. Le Fils de Dieu a uni son hypostase à notre nature et s'unit à l'hypostase de chaque croyant par l'Eucharistie, et il nous devient « concorporel » ; puisque, en lui, réside corporellement la plénitude de la divinité, comment n'éclairerait-il pas l'âme de ceux qui lui sont unis ? Ce résumé d'un passage de Palamas, que nous citerons intégralement plus loin, permet de saisir pourquoi « l'hésychaste » ne contemple pas sa propre image mais la clarté de Dieu sur son âme et aussi sur son corps ; l'hésychaste ne recherche pas un état psychologique [1], mais le Christ qui vit en lui. Il y a donc une différence de nature entre la connaissance naturelle et la connaissance mystique.

Cette doctrine du primat de Dieu s'éclaire mieux encore par la théorie palamite des « énergies incréées » : le gouffre entre la créature et le Créateur rend nécessaire le caractère incréé des énergies divines par lesquelles nous voyons Dieu. Par exemple, à propos des visions de saint Paul, Palamas affirme que la vie de l'Apôtre, en tant que personne, acquiert un caractère incréé ; en un sens, quand

1. Le danger d'« humanisme » au mauvais sens du terme est donc écarté. On lira dans la seconde partie du livre de L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, comment le nominalisme a parfois amené la Réforme à reléguer Dieu dans un monde inaccessible, et à rejeter l'homme dans la simple « expérience religieuse ».

Paul vit la vie de Dieu, « il devient incréé, par la grâce ». Palamas précise évidemment que ce n'est pas la nature qui acquiert un caractère incréé ; il explique que la substance du saint n'est pas contemplée en elle-même mais dans l'hypostase divine (c'est la doctrine très particulière de « l'enhypostatos », propre à Léonce de Byzance, mais étendue à la vie mystique divinisée). Sans doute, l'essence de Dieu demeure inconnaissable en elle-même, car, seules, les trois hypostases divines y participent. Il y a seulement une participation totale à l'énergie divine c'est-à-dire à cette modalité mystérieuse de Dieu par laquelle il se révèle *et agit* dans le croyant : la difficile doctrine palamite sur les énergies, à la fois distinctes de Dieu et incréées, est une manière systématique d'exprimer une vérité simple : la communication réelle de la vie divine. Le choix des termes « énergies incréées » souligne que Dieu se révèle en agissant, ce qui exclut toute « passion » de Dieu, et que, la communication de la vie divine étant « incréée », il ne peut être question d'en faire, de quelque manière que ce soit, le fruit du « mérite » de l'homme.

Nos frères orthodoxes estiment que cette doctrine des énergies incréées rend impossible l'admission de tout surnaturel créé et, donc, de la grâce créée, de l'*habitus*. Sans entrer dans le détail de cette discussion, il suffira de dire que la distinction entre énergies incréées et créées peut se traduire en langage occidental par la distinction entre nature et surnature. Le souci d'établir l'existence d'une grâce créée, chez les scolastiques, s'explique par une différence de point de vue : les Orientaux se préoccupent, nous l'avons déjà dit, de ce qui, en Dieu, explique qu'il puisse se communiquer, tandis que les Occidentaux se préoccupent aussi, mais pas uniquement, de découvrir ce qui, en l'homme, explique qu'il puisse recevoir, accueillir Dieu et sa vie divine.

En d'autres termes, l'Orient reste en deçà de toute tentative d'explication philosophique de la divinisation, mais, bien présentée, il est probable que la doctrine des *habitus* lui paraîtrait moins inacceptable ; parallèlement, les théologiens catholiques, soucieux d'éclairer autant que faire se peut le sujet qui reçoit la vie divine, ne nient évidemment pas le caractère « incréé » de celle-ci ; ils introduisent seulement des distinctions qui leur paraissent utiles mais dont l'Orient s'est toujours défié, surtout lorsqu'elles sont empruntées à la philosophie d'Aristote.

Par ailleurs, il faut l'avouer, cette doctrine de Palamas semble ignorer notre notion de « foi obscure » et même de foi d'autorité : sans que ces aspects soient niés, — car le palamisme n'est pas

inconciliable avec l'orthodoxie catholique, — l'accent ne porte pas sur ces aspects de la justification. Ceux-ci, du moins le premier, la foi obscure, sont au contraire chers à nos frères protestants. S'ils reconnaissent volontiers que la doctrine de la divinisation sauvegarde entièrement le primat absolu de Dieu, — et il faut même dire que, dans la mesure où la pensée de Palamas sur les énergies incréées rejoint celle de Pierre Lombard, cette tendance éveillerait chez eux de la sympathie : Luther disait aimer la doctrine du Lombard, — ils seraient quelque peu inquiets sur la théologie de la « participation » de la vie divine par l'homme. Plus probablement encore, ils hésiteraient sur le rôle des sacrements dans cette mystique de la divinisation. Il sera nécessaire de revenir sur ces points.

La mystique de la divinisation, par son opposition absolue à toute mystique néo-platonicienne, échappe au reproche de minimisation du primat de Dieu agissant dans la grâce. C'est le Christ, Dieu et Homme, qui est présent dans l'être du racheté ; ce sont les mystérieuses énergies incréées qui deviennent comme « l'âme » de la vie du chrétien : il y a ici dépossession totale de l'homme « naturel » au profit d'une vie venue d'ailleurs, et qui vient sans cesse d'ailleurs. Laissant provisoirement de côté l'élément de participation sacramentelle (qui est lié à une conception intégrale de l'Incarnation) et la discussion sur les *habitus*, il apparaît que l'Orthodoxie est aussi convaincue que toutes les autres confessions chrétiennes du primat absolu de Dieu. L'anti-néo-platonisme (qui n'est du reste pas la seule explication) a joué dans l'Orient le même rôle que l'anti-pélagianisme en Occident. Ce point méritait d'être rappelé : Dieu seul peut donner Dieu.

2. *La théologie catholique de la grâce créée.*

Nous nous excusons de la longueur de ce paragraphe. Nous estimons qu'elle est inévitable, tant la formule « grâce créée » éveille de difficultés chez nos frères séparés, aussi bien orthodoxes que protestants. Il importe de montrer, non seulement qu'elle se concilie parfaitement avec le primat de Dieu sauvant et justifiant, mais comment elle le fait. Si cette partie de l'exposé implique un examen de conscience parfois sévère pour les catholiques, elle n'en est que plus nécessaire. Nous devons ici éclairer nos frères et nous éclairer nous-mêmes.

Le concile de Trente se borne à parler du caractère « infus » et « inhérent » de la grâce de justification ; il n'impose pas à la foi les

termes d'*habitus* et de grâce créée. Seul, un examen historique de la genèse et du sens de ces termes permettra d'en découvrir la véritable portée.

A. *Esquisse historique.* — L'expression *gratia creata* n'apparaît pas avant le XIIIe siècle, mais le contenu de pensée qu'elle exprime est évidemment plus ancien [1]. Comme on le devine, c'est par SAINT AUGUSTIN qu'il faut débuter.

Le théologien d'Hippone est encore très proche des Pères des Églises orientales : il parle beaucoup, par exemple dans son *De Trinitate*, de la similitude divine dans l'homme, de la régénération et de l'inhabitation de Dieu en nous. Une nuance est cependant caractéristique : Augustin souligne souvent la nécessité de prouver par les *œuvres* que l'on est enfant de Dieu, spécialement dans ses sermons qui veulent conduire l'auditoire à des applications concrètes. Cette nuance va déteindre très fort sur le moyen âge occidental.

Un point intéressant est le suivant : Augustin explique que, dans la charité, nous devons aimer Dieu et le prochain *de Deo*, en ce sens que c'est l'Esprit-Saint qui « aime en nous ». Dieu nous fait croire et espérer par les *vertus* de foi et d'espérance, mais il nous fait aimer « par Dieu » : c'est Dieu en nous qui aime le prochain. En ce sens on peut parler de « grâce incréée » dans la pensée d'Augustin.

C'est à propos du cas des enfants que se pose la question de la grâce de justification dans un contexte prochain de la notion d'*habitus*. Augustin dira d'abord que les enfants, incapables de foi, seront justifiés par la foi de l'Église. En 412, l'évêque d'Hippone expliquera que Dieu justifie les enfants par une grâce cachée mais non encore manifestée par les œuvres. En 417, il précisera en ajoutant que l'inhabitation divine est toujours en relation avec une connaissance, une expérience ; en conséquence, il faut dire, à propos des enfants baptisés, que l'Esprit habite en eux mais qu'ils ne le savent pas. Il précise que, de manière générale, il y a des hommes qui connaissent l'Esprit, mais ne le possèdent pas, tandis que d'autres possèdent l'Esprit et le connaissent. Les enfants sont déjà habités par l'Esprit, mais celui-ci n'est pas encore actualisé.

Il est clair que la question d'une grâce créée n'a pas de sens pour

1. Ce long paragraphe résume une des communications les plus remarquables de la session. Le texte de celle-ci n'étant pas encore publié, nous ne pouvons donner les références aux citations. Nous nous en excusons.

Augustin : il parle seulement, comme saint Basile le faisait de son côté, de la jonction de l'incréé avec la créature, mais l'élément créé que la scolastique dégagera, n'apparaît pas dans sa pensée, pas plus qu'elle ne se manifeste durant le haut moyen âge : à cette époque, on connaît peu la patristique grecque, et l'on vit dans le climat de quelques textes d'Augustin.

* * *

La *pré-scolastique* paraît s'orienter assez nettement dans le sens *actualiste*, en liaison avec certains textes d'Augustin. C'est du moins l'interprétation que Landgraf donne de passages de Sedulius Scotus (IX[e] siècle). Chez ce théologien, la foi est vue dans un ensemble, car elle est liée avec la vie chrétienne et la charité : *Per fidem, induendo Christum, omnes fiunt filii... et ideo filii Dei fratresque Mediatoris* ; il souligne aussi que l'homme fut créé *ad imaginem et similitudinem Dei,* ce dernier terme étant plus proprement compris comme une indication de la ressemblance avec la Trinité, mais en liaison avec l'exercice des trois vertus théologales. Pierre de Blois, dans le même sens, parle, à propos de la régénération et de l'image, de l'*innovatio caritatis* ; puis il passe aux actes et aux œuvres nécessaires. De même, au sujet de l'inhabitation, les pré-scolastiques s'intéressent surtout à l'Esprit donné et décrivent en détails les différents dons reçus par le baptisé. Raoul Ardent, par exemple, à propos du texte *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto* commente en disant *id est gratia repleti sunt,* sans préciser cependant si l'Esprit est l'Esprit-Saint lui-même ou le don de l'Esprit ; il semble cependant que, pris à la lettre, ce commentaire implique un don créé.

Il est donc évident que l'interprétation actualiste des catégories bibliques et patristiques domine la pensée ; on ne voit pas encore l'aspect dynamique de la grâce, ce que nous aimerions nommer la « poussée fondamentale de la nouvelle nature communiquée par la justification » ; on s'intéresse surtout aux actes. Il n'est pas encore question de *gratia creata* ni d'*habitus.*

Il faut le dire ici, car la question est d'importance capitale : ce qui conduira à la notion d'habitus *ce ne sera pas l'aristotélisme seul :* certes, il jouera plus tard un rôle, mais s'il n'y avait pas eu un point d'attache dans la tradition théologique, cette notion ne se serait jamais dégagée aussi clairement.

Cette question théologique c'est, une fois de plus, celle du *baptême*

des enfants. Le problème s'est posé explicitement lorsqu'on se demanda quel serait le sort des enfants baptisés, morts avant l'âge de raison. Saint Anselme répondait que les enfants baptisés n'ont pas la grâce, bien que, par ailleurs, le péché originel leur soit remis : ils ne sont plus pécheurs, mais ne sont pas encore sanctifiés ; ils n'ont pas la grâce, car celle-ci suppose un acte conscient ; en cas de mort, la foi de l'Église leur sera imputée. Dans la même ligne, Abélard précisera que si les enfants ne posent pas un acte de charité, jamais ils n'entreront au ciel, mais il ajoute que ces enfants poseront cet acte au moment d'entrer dans l'éternité, le premier acte de l'âme séparée étant la charité envers Dieu [1]. Malheureusement, Abélard propose une autre idée, qui pèsera lourdement sur la tradition subséquente : il aura tendance à réduire l'inhabitation de l'Esprit aux dons de l'Esprit : il explique le *sanctificati sunt Spiritu Sancto* en ajoutant *i. e. per* operationem *Spiritus, i. e. divinae gratiae*. Il est clair que l'idée d'une transformation ontologique passe au second plan, l'important étant l'actualisation du don de la grâce [2].

Le premier qui a frôlé la notion de grâce créée, c'est ALAIN DE LILLE, par sa distinction entre les vertus *habitu et actu* : cette distinction est appliquée par lui au cas des enfants baptisés. Il est typique de voir qu'Innocent III propose encore l'opinion de saint Anselme à ce sujet comme celle de la majorité, mais qu'il ajoute : « *quelques-uns* pensent que ces enfants sont justifiés *habitu sed non actu* ». Cette distinction se répandra comme un éclair, car, en 1219, Robert Courson affirmera que la seconde opinion est la sentence commune. En 1311, au concile de Vienne, Clément V dira que « quelques-uns » suivent l'opinion d'Anselme, mais que *la plupart* opinent pour une distinction entre l'*habitus* et l'acte. Les Pères de ce concile affirment clairement qu'il faut suivre ici la sentence des « théologiens modernes ».

En face de cette pensée, l'opinion célèbre de PIERRE LOMBARD, paraît un retour pur et simple à certains textes de saint Augustin. Dans la *Disp.* XVII, 1 *a*, le Lombard affirme qu'il n'y a pas de vertu de charité, car elle est substituée par la personne du Saint-Esprit.

1. On lira dans *Les Cahiers Laënnec*, nº 4, décembre 1946, une série d'études sur la mort ; entre autres celle du P. TROISFONTAINES, où l'on retrouvera une idée analogue à celle d'Abélard.

2. Nous ne disons rien, dans cet article, de la notion de grâce actuelle, dans la théologie catholique ; elle serait fort intéressante à étudier : signalons par exemple que la grâce de la persévérance finale est une de celles que le croyant est perpétuellement invité à demander à Dieu avec la plus grande humilité.

Bien entendu, le Maître des Sentences ne nie pas que l'acte de charité ne soit un acte appartenant à l'homme. Les actes de foi et d'espérance, dit-il, viennent de la vertu présente en nous, mais l'acte de charité vient de l'Esprit lui-même, sans qu'il y ait en l'homme un *habitus* de charité.

Cette opinion s'inspire d'une fidélité augustinienne d'ailleurs assez mal comprise [1]. Frappé par le texte « Dieu est charité », le Lombard veut mettre en valeur la transcendance de la charité ; il n'a pas vu qu'il était possible de parler d'un *habitus* de charité qui serait en même temps une participation immédiate de l'Esprit-Saint. Quoi qu'il en soit, le Sententiaire ignore tout *habitus* créé. Richard Fishaker, un franciscain d'Oxford, suivra le Lombard dans cette sentence et affirmera même un parallélisme entre l'union hypostatique et l'union avec l'Esprit dans la grâce : cette théorie fait curieusement penser à Palamas.

* * *

Ces détails étaient utiles pour apprécier le climat théologique des grands scolastiques : il y a, pourrait-on dire, trois éléments qui dominent la question à cette époque : une interprétation très actualiste de la grâce, venant en partie de saint Augustin et surtout d'Abélard ; ensuite, l'opinion de certains théologiens qui distinguent l'*habitus* et l'acte ; enfin, la sentence du Lombard, d'origine également augustinienne. Ajoutons que saint Thomas, qui est au courant des différentes tendances, platoniciennes et aristotéliciennes, se gardera bien de donner une place exclusive au péripatéticien : il critiquera par exemple Pierre Lombard en expliquant qu'il a négligé de tenir compte du *platonisme* d'Augustin et n'a donc pas compris la pensée de l'évêque d'Hippone sur l'Esprit qui se fait participation en nous.

Nous voici à un tournant de la pensée médiévale ; il importe de suivre avec quelques détails l'évolution qui va se produire. On va

1. Saint Augustin avait dit deux choses : « il faut aimer Dieu *caritate qua nos diligit* » ; ailleurs, il écrivait : « Dieu est charité » (reprenant le mot de saint Jean). Pierre Lombard a lu le premier texte à la lumière du second. On peut interpréter autrement l'erreur du Maître des Sentences en disant qu'il est tombé dans la faute propre à la systématisation platonicienne en identifiant l'acte surnaturel de l'homme avec l'Esprit-Saint (cfr *infra*, IV, nº 1). Saint Thomas dit au contraire que le Lombard n'avait pas été assez platonicien, en négligeant la doctrine de la participation : « l'Esprit se fait participation en nous ». *Adhuc sub iudice lis est.*

voir se dégager le sens exact de la notion de grâce créée et, en même temps, quelques contresens qui pèseront sur la scolastique décadente des XIVe-XVIe siècles.

C'est dans la SOMME D'ALEXANDRE qu'apparaît le premier texte parlant de la grâce créée (vers 1245). Il faut tenir compte ici de la présence d'une série de données très « franciscaines » : la vision est plus « humaniste », plus anthropocentrique. Jean de la Rochelle dira par exemple, à propos de l'inhabitation, que l'Esprit est une *forma transformans* et qu'il en résulte dans l'âme une *forma transformata*. Cette expression remarquable s'explique par le souci d'insister sur l'adaptation nécessaire de l'homme à la grâce qu'il recevra : on envisage cette fois le terme qui reçoit la grâce ; on commence par en bas. Cette disposition nécessaire est nommée un *habitus* dispositif à la grâce : certains passages affirmeront qu'il s'agit là d'une donnée préalable ; d'autres préciseront que l'*habitus* est un fruit de l'Esprit-Saint lui-même.

Ces données permettent d'expliquer le cas des enfants, ainsi que le progrès dans la vie de la grâce. Mais l'idée dominante reste celle d'une union *immédiate*, dans la grâce créée, avec l'Esprit qui la donne en se donnant lui-même : on parle en effet d'un *lumen fluens*, qui est toujours en contact avec l'Esprit venant visiter l'âme.

La pensée de SAINT BONAVENTURE est du plus grand intérêt. Il affirme en effet qu'il ne s'attardera pas sur la grâce incréée, car l'Écriture en disserte abondamment et que son propos est d'ordre théologique. Voilà pourquoi il abandonne la sentence de Pierre Lombard pour une *sententia securior*, celle qui admet une grâce créée.

Les deux motifs principaux sur lesquels Bonaventure fonde son opinion sont du plus haut intérêt, car ils montrent que la notion de grâce créée n'est en rien opposée au primat de Dieu sauvant et sanctifiant en une action permanente. Le premier motif explique qu'il faut parler d'un *habitus* créé *pour mieux souligner la radicale impuissance de l'homme, et exclure la justice des œuvres.* Alors que, plus tard, on attaquera la scolastique et sa notion de grâce créée pour éviter plus sûrement le pélagianisme, on constate que, historiquement, cette notion s'est développée dans une ligne nettement antipélagienne : saint Bonaventure et saint Thomas affirment que s'il n'y avait pas de grâce créée, on aurait l'impression que l'homme, avec ses propres œuvres, se donne la grâce. La grâce créée manifeste donc l'*indigentia hominis* : voilà pourquoi il faut que l'homme soit disposé à la justification.

Ce raisonnement implique que la grâce créée n'est, à aucun titre, considérée comme une sorte de « possession autonome » de l'être humain, qui lui permettrait de se passer en quelque manière de l'influx permanent de Dieu sauveur, mais que, au contraire, elle est sans cesse produite par Dieu lui-même présent dans l'âme. Cette vue des choses se trouve aussi dans saint Bonaventure ; c'est même la seconde raison qui fonde son raisonnement. Se plaçant au point de vue de Dieu, cette fois, Bonaventure explique que la charité de Dieu, en se communiquant, est *opérante*, productrice d'un changement dans l'homme. Par conséquent, la disposition de l'*habitus* créé *résulte de la présence du Dieu de charité*. Autrement dit, la *gratia creata* résulte d'une influence continue de la lumière divine : alors l'âme possède l'Esprit, ou, mieux, elle est possédée par Lui. Saint Bonaventure résume tout cela en cette formule saisissante, qui suffit à dissiper toutes les équivoques : « *Habere est haberi*, posséder (un habitus) c'est être possédé (de Dieu) ».

La pensée de SAINT ALBERT LE GRAND est un mélange d'opinions qui à la fois sont dans la ligne droite de la tradition théologique et d'hypothèses très équivoques qui, malheureusement, ne seront pas sans postérité.

Tout d'abord, nous y trouvons une tendance antipélagienne très nette : si nous affirmons, dit-il, la nécessité d'une grâce créée, ce n'est pas parce que l'Esprit aurait besoin de quoi que ce soit, mais parce que l'homme, par suite de son indigence foncière, a besoin d'être disposé. De même, saint Albert insiste sur l'aspect « vitaliste » de la grâce : ou bien il affirme que l'Esprit n'est pas présent en l'homme comme il l'est dans une pierre, ou bien il précise que « l'Esprit est présent *à* l'âme ». Il est donc évident que saint Albert a conscience de ce que l'union de l'âme avec Dieu est immédiate, et doit se comprendre dans les catégories de la participation.

Deux autres affirmations sur la grâce créée sont moins heureuses. La première apparaît à propos du mérite, et est d'une théologie typiquement occidentale (sans donner nécessairement un sens péjoratif à ce terme) : pour que l'acte soit méritoire, il faut que l'homme en soit, de quelque façon, le maître ; pour avoir la possession de son acte, l'homme doit pouvoir agir comme il veut. La seconde introduit un dualisme extrêmement dangereux, où le lecteur reconnaîtra la source d'une des idées trop répandues à l'époque de la décadence scolastique : entre Dieu qui se donne et l'homme transformé, il y a une distance infinie ; il faut donc un intermédiaire, c'est la grâce créée.

Ce dernier point révèle une tendance à matérialiser une donnée proprement spirituelle ; poussant les choses à la limite, il en résulterait, au fond, l'impossibilité de l'*habitus* créé. Cette opinion revient en effet à celle-ci : l'Esprit vient *avec* la grâce créée ; celle-ci devient une sorte d'*ens completum*, intercalé entre l'homme, d'une part, et l'Esprit, d'autre part ; il faut au contraire insister sur le fait que l'*habitus* créé est un *ens dynamicum*, une entité dynamique, n'existant que sous la mouvance actuelle et permanente de Dieu présent dans l'âme et la disposant à le recevoir. Dans cette ligne, l'idée de saint Albert sur l'Esprit présent « *à* l'âme » peut également être mal comprise. Il est donc indéniable que le risque de « chosification » de la grâce n'est pas un mythe. Cependant, saint Albert reste dans la ligne essentielle d'une union immédiate, dans la grâce, avec Dieu lui-même ; c'est seulement dans certaines explications théologiques qu'il erre.

La pensée de SAINT THOMAS permettra de voir comment la vraie théologie spéculative évite ces dangers. Lorsque, par exemple, il se demande « *utrum caritas* ponat aliquid *in anima* », il répond par l'affirmative, mais en précisant que cet *aliquid* n'est pas une chose, mais « un quelque chose » ; il ajoute qu'il n'est pas une chose complète, mais une certaine réalité *qui n'est pas un objet.* La véritable explication est celle-ci : la charité *de Dieu* est effective et opérante ; elle change l'homme en qui l'Esprit habite ; *il en résulte* un *habitus;* il n'est donc pas question d'un habitus *préalable*, qui serait produit par une causalité autre que celle de Dieu lui-même au moment où il se communique. Il faut parler ici de *causalité réciproque*, notion qui exprime l'union indissoluble de Dieu sanctifiant et de l'âme transformée réellement par cet influx de Dieu. Autrement dit, la notion de grâce créée exprime simplement le réalisme de la régénération ; elle n'est, à aucun titre, une réalité intercalée, chosifiée, complète en elle-même, dont l'homme serait le possesseur autonome.

Un autre passage de saint Thomas *(Quaest. Disp., de Caritate, quaestio IIa)* paraît à première vue s'écarter de cette vue très traditionnelle que nous venons de résumer. La perspective est ici plus psychologique. Il suffira cependant d'en esquisser l'essentiel pour voir que la notion de participation active et permanente de l'âme à l'Esprit, par l'*habitus* créé est, ici encore, impliquée.

L'acte de charité, explique le docteur angélique, doit être volontaire en nous, car rien n'est aussi volontaire que l'amour ; de plus, il faut que cet acte soit méritoire, et qu'il soit posé de bon gré et

« délectablement » *(delectabiliter)*, car alors seulement il procurera la béatitude. Tout cela n'est possible que s'il y a en l'homme une disposition lui permettant de poser des actes de charité volontaires, car il faut une disposition libre pour agir. Cela suppose un *habitus*. Il faut du reste que la grâce s'adapte à la nature humaine, comme elle est.

Ces passages, qui feront sourciller nos frères protestants, sont expliqués par une série de précisions qui reviennent à dire que, dans la charité, nous sommes *connaturalisés avec l'Esprit*. Saint Thomas se rend compte, certes, de ce que cet *habitus* (cette **δύναμις** dirait-on en grec) opère dans le sens d'une sorte de poussée continue, et que cette notion présente certaines difficultés : il ne s'agit en effet ni d'une simple action, ni d'une poussée actuelle *passagère*, mais d'*une poussée continue dans un devenir actif*. Autrement dit, l'habitus est *une tension active de Dieu agissant dans l'homme* : celle-ci n'est pas discontinue mais continue, elle est un trait suivi et non un pointillé ; il ne s'agit pas d'une succession de grâces actuelles (dont il est très peu question dans la pensée du moyen âge occidental), mais, si l'on osait user de ce terme, d'une « disposition poussante » ; mieux encore, l'*habitus* n'est autre que le vouloir de Dieu se traduisant sans cesse dans la réalité profonde de l'être humain.

On le voit, ces idées de l'Aquinate impliquent la théorie de la participation de l'âme à la vie divine, sous la motion permanente de Dieu. Il n'est pas question d'une chose inerte, d'un état stabilisé et comme coupé de sa source divine, mais d'un dynamisme permanent, inscrit dans le fond de l'être, actuant en lui une disposition permanente (inhérente, dira le concile de Trente), mais qui n'a de réalité que par la présence active de la divinité.

* * *

Ce tour d'horizon permet de situer la pensée de LUTHER. Comme on le sait, il avait beaucoup de sympathie pour Pierre Lombard, et n'admettait que la grâce incréée. Il rejetait l'*habitus* car il voulait un contact personnel avec le Christ et avec Dieu, et non un contact de choses. Le malheur a voulu que, à cause du nominalisme qui dominait la pensée du XVIe siècle, tant chez les catholiques que chez les réformés [1], Luther n'ait pas saisi la signification réelle de la grâce créée : dans le cadre de la pensée d'un Biel ou d'un Occam,

1. L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église*, pp. 144 sv.

cet *habitus* ne pouvait être que séparé de Dieu, enfermé dans le monde clos de l'humain, Dieu étant relégué dans une transcendance arbitraire et inaccessible. Aucune communication réelle n'étant possible entre la créature et le créateur, dans le nominalisme, l'*habitus* apparaissait comme un être intermédiaire, clos sur lui-même, appartenant à l'homme, en dehors de la grâce.

C'est donc par souci de rejeter le pélagianisme que Luther a refusé la *gratia creata*, alors que celle-ci, comme on l'a vu, avait été proposée par les théologiens comme moyen de mieux s'opposer au pélagianisme ! Le tragique de la Réforme est là : elle s'est opposée bien plus à un moyen âge décomposé qu'à la grande scolastique. Bien présentée, dans les termes de saint Bonaventure par exemple *(habere est haberi)*, Luther n'aurait pas rejeté la grâce créée.

On comprend alors que, lisant saint Augustin, et y trouvant la doctrine de la persistance de la concupiscence (dans le sens augustinien), Luther en ait déduit que l'homme n'était pas transformé ontologiquement et ait nié que la grâce produise en nous une transformation *habituelle*. Mais, comme on le dira, il retrouvera par ailleurs, et dans un autre contexte, l'idée d'une transformation réelle de l'homme par la grâce.

Il faut ajouter que l'influence des mystiques allemands sur Luther explique en partie son opposition aux *habitus :* ces mystiques insistaient en effet sur la *passivité* de l'homme dans la vie mystique. Bien comprise, cette « passivité » n'implique pas le rejet d'une disposition permanente à la visitation de Dieu, à condition que cette disposition soit toujours vue dans la ligne de l'action transformante et permanente de Dieu. Cette « passivité », du reste, est, en un sens, la forme la plus parfaite qui soit de l'activité.

* * *

Au CONCILE DE TRENTE (dont on parle ici seulement dans le prolongement de l'esquisse historique précédente), l'Église parlera d'une justice inégale et intérieure à l'homme, bien qu'elle vienne de l'extérieur. L'essentiel de l'intention des décrets tridentins est d'enseigner que cette justice ne vient pas de l'homme, mais de Dieu ; ce sur quoi le concile insiste, c'est sur la transformation réelle de l'homme par elle : d'où les termes *inhaerens, infusa permanens, capax augmenti.* Les Pères n'usent pas des termes *habitus, gratia creata.* On pourrait résumer la pensée de Trente par ces mots : la *justice de Dieu*, mais *participée par l'homme.*

Alors qu'au concile on définissait surtout la réalité de la transformation de grâce, la théologie postérieure se préoccupera surtout de la « production » de la grâce, la notion de « participation » étant plutôt mise en veilleuse. L'intérêt va se concentrer trop uniquement sur la *gratia creata* (et bientôt sur la grâce actuelle). Avec Lessius, Cornelius a Lapide et Petau, qui connaissent mieux la patristique grecque, on retrouvera dans la théologie courante le sens de la « *gratia increata* », c'est-à-dire de l'inhabitation du Saint-Esprit. Actuellement, la théologie s'oriente vers une synthèse entre la doctrine de l'inhabitation et celle de la grâce créée, cette dernière étant comprise à la lumière de la grande scolastique du XIIIe siècle.

B. *Essai de synthèse de la théologie catholique de la grâce.* — Toujours à la suite du même rapporteur, nous voudrions esquisser ici quelques traits de cette théologie, car, ainsi présentée, elle révélera à nos frères séparés le vrai visage d'une systématisation qui les heurte par ailleurs.

De notre tour d'horizon il ressort qu'une série d'*éléments* sont *à écarter* définitivement de notre théologie spéculative. Le plus important est le dualisme entre la grâce créée et l'inhabitation, que nous avons découvert dans certains passages de saint Albert le Grand. Il est évident que l'homme est toujours tenté de se rendre maître de l'objet de ses actes ; comme il est impossible de se rendre maître de Dieu, la tentation est grande de se rendre maître des participations de Dieu. On se trouve alors devant des « choses » et non plus devant Dieu lui-même ; la grâce se transforme en une sorte de « quantité ». Ensuite, certains arguments doivent être écartés, comme celui de saint Albert sur la distance infinie qui sépare l'homme de Dieu, car cette vue élimine un aspect essentiel de l'*habitus* (à savoir qu'il est une entité d'*union*). Enfin, il faut laisser de côté l'intention antipélagienne, car ce péril est ambivalent, et l'opposition à Pélage est aussi importante dans le catholicisme que dans la Réforme.

Viennent ensuite cinq *éléments à conserver* dans le trésor de la pensée théologique spéculative. Bien entendu, ils n'ont pas tous la même importance.

Le premier est l'*efficience de la charité de Dieu*. Il suffit de rappeler que le terme *Dabar*, en hébreu signifie à la fois parole et action [1],

1. Cfr Thorleif BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2e éd., 186 p., Göttingen, 1954 ; et Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Éd. du Cerf, 1953, 172 p.

en ce sens que ce que Dieu dit se réalise, pour comprendre comment, de la même manière, le « souffle de Dieu, la charité de Dieu » réalisent quelque chose : les expressions scolastiques veulent seulement valoriser ce fond biblique. Si les scolastiques ont moins souligné que les Pères grecs la participation dans la grâce au Père, au Fils et à l'Esprit, en revanche ils montrent mieux jusqu'où pénètre la transformation ontologique en l'homme : la grâce ne produit pas seulement une nouvelle orientation morale, mais une capacité créée qui n'est qu'une expression philosophique de la « nouvelle créature » en l'homme régénéré.

Ensuite, cette transformation est *durable* : il faut sauvegarder le caractère dynamique de l'*habitus*, qui n'est ni un état ni un simple acte, mais quelque chose qui se situe entre ces deux extrêmes. A ce titre, on peut se demander si l'expression « état de grâce », devenue courante dans le vocabulaire des prédicateurs et des moralistes, ne présente pas certains dangers d'équivoque. L'*habitus* est précisément ce qui fait que l'état passe à l'acte : il y a ici une tension, une intentionalité de connaissance et d'amour. Ainsi, la grâce peut augmenter, simplement parce que, l'union à Dieu se faisant plus intime, la grâce est plus enracinée, c'est-à-dire que les justes *habent Deum magis habitatorem. Magis inradicari* est identiquement *magis inhabitari, magis illuminari, magis assimilari.* L'habitus s'intensifie, c'est-à-dire que l'union avec Dieu se fait plus forte : en ce sens, agir de manière plus surnaturelle, ce n'est pas augmenter la quantité de l'*état* de grâce (au sens d'une chose, d'un capital qui s'augmenterait de ses intérêts), mais simplement *être plus agi* par l'Esprit, être *plus réceptif* à Celui-ci. *Melius agere* revient à *melius agi;* tout comme, selon les mots de saint Bonaventure, *habere est haberi.* Tout ceci est biblique, puisque saint Paul écrivait « *Qui Spiritu* Dei aguntur, *ii sunt filii Dei* ». Malheureusement, trop de « scolastiques » décadents ont « chosifié » ces données (c'est la *Verdinglichung* dont parlent les théologiens réformés allemands) ; mais il ne faut pas juger la scolastique sur de mauvaises traductions.

En troisième lieu, il faut conserver l'*immédiation* dans l'*habitus.* Autrement dit, il n'y a aucun « être » interposé. La Somme d'Alexandre, saint Bonaventure, ont admirablement distingué le *frui* et l'*uti* ; ainsi, il ne faut pas jouir de la grâce, mais seulement en user, tandis que, de Dieu, nous devons jouir, en user étant un sacrilège. Or, la tentation est grande de se complaire dans les moyens, de jouir des grâces et des dons ; il suffit de rappeler la doctrine de saint Jean de la Croix, qui est radicale à ce point de vue, car elle pousse

à écarter toute complaisance dans les dons, même et surtout les plus élevés. L'*habitus*, ainsi que le dit saint Bonaventure, ne nous fait pas posséder Dieu, mais il nous fait posséder un acte qui nous oriente vers Lui, en ce sens que nous sommes libérés (de nos passions et fautes) en vue de poser cet acte d'amour (qui, sans cesse, est un effet en nous de l'amour de Dieu). De même, saint Thomas, à propos des dons du Saint-Esprit, use de l'expression : « *Quibus fruimur divinis Personis* », ce qui signifie, non pas qu'ils sont un objet dont nous jouissons, mais un instrument au moyen duquel (tel est le sens de *quibus*) nous avons la jouissance des personnes divines ; c'est à travers les personnes que nous jouissons des biens de Dieu, et non inversement. L'âme « voit Dieu en Dieu ». Enfin, signalons la doctrine de Ruusbroek, qui souligne plus encore la fruition quasi directe de Dieu lui-même dans l'union mystique.

En quatrième lieu, il faut conserver ce que l'on appellerait assez heureusement le *vitalisme* de l'*habitus* : Dieu est présent à l'âme ; il y a échange dans la volontariété parfaite et la connaturalisation. Nous ne disposons pas de Dieu, mais de la possibilité de faire un acte de charité envers Dieu, mais, et la nuance est absolument essentielle, *en fonction de la présence active et continuelle de Dieu* : celui-ci élève, libère, sans violenter ; c'est encore et toujours Dieu qui est la cause active ; il nous fait agir (« il opère en nous le vouloir et le faire ») sans que l'on puisse dire cependant que Dieu agisse seul (« opérez votre salut avec crainte et tremblement »). Cette action est continue, le pointillisme ne répondant pas à la profondeur de l'action transformante de la grâce. Le donateur est plus important que ses dons.

Enfin, dans cette perspective, on saisit le sens exact du terme *mérite*. La tradition orientale ignore ce mot, mais elle en connait des équivalents, d'origine biblique, comme « digne de... », à propos de la récompense céleste, selon les œuvres, dont parle par exemple saint Jacques. Certes, le mot « mérite » a une saveur juridique, très romaine. Il faut donc bien expliquer le mot, et, spécialement, insister sur trois points.

En premier lieu, le mérite a un caractère ontologique (une disposition profonde), il n'est pas un « billet » présenté pour l'obtention *d'autre chose* : le chrétien qui mérite est « digne de », en son fond. Ensuite, il faut souligner l'aspect personnel : ce n'est pas en vertu d'une possession d'un capital moral que l'on mérite ; on mérite par ce qu'on *est* ; ce n'est pas un objet mis en réserve, ce n'est pas une acquisition, mais le fruit de l'acte de tout l'homme agissant.

Enfin, et c'est l'essentiel, car cette doctrine se retrouve dans le concile de Trente, Dieu, en couronnant nos mérites, *couronne ses propres dons*. Ce thème de saint Augustin est repris par saint Thomas expliquant que le mérite doit se comprendre en fonction du Saint-Esprit qui agit en nous, par nous et avec nous, qui nous fait agir, prier. Il suffit du reste de rappeler la doctrine thomiste des dons du Saint-Esprit pour voir s'approfondir cette notion du mérite : la vie chrétienne, au niveau des dons, se traduit par une sensibilité plus *habituelle* (et cette notation montre bien le sens authentique du terme *habitus*) aux motions *actuelles* (et ceci marque bien le primat de Dieu) de l'Esprit. Dans la vie « vertueuse », la manière de vivre est plus humaine ; dans le régime des dons, on vit à la manière de Dieu, dans une passivité qui est une forme supérieure de l'activité : il ne faut pas une disposition nouvelle en vue de cette docilité mystique, car celle-ci n'est que l'épanouissement de l'*habitus* lui-même, lorsqu'on comprend bien ce qu'il est. Au lieu de dire, comme saint Albert le Grand, « *avec* le don de la grâce (*cum quo*), Dieu nous est donné », il vaut mieux dire, avec saint Thomas, « *en* elle (*quo*, non pas au sens de « par ce don » mais « en ce don ») Dieu nous est donné » ; le « en » ne signifie pas que Dieu est emprisonné dans l'*habitus*, et mis à la disposition de l'âme, comme un accumulateur dont elle commanderait les conduites, mais que cet *habitus* n'existe que parce que Dieu le produit sans cesse en nous. Dans cette perspective, la vie des dons du Saint-Esprit est le prolongement normal de l'*habitus* de grâce. Le mérite est donc essentiellement lié à l'action de l'Esprit en nous ; il y a échange d'amour et d'amitié : il devient, en nous, ce qui nous rend dignes de Dieu.

Enfin, quelques *éléments* esquissés par la scolastique seraient *à développer* plus avant dans un *De gratia* équilibré. Il faudrait d'abord souligner plus fortement le *personnalisme des relations* entre l'âme et Dieu. Le langage de saint Thomas est peut-être trop abstrait ; il laisse apparemment de côté une série d'éléments de la tradition orientale. Ce qu'il faudrait mieux mettre en lumière, c'est que l'*habitus* créé n'est rien d'autre qu'une *réceptivité active*, en ce sens que l'âme ne suit pas à contre-cœur l'appel divin, mais se laisse emporter volontiers en un dialogue vivant avec les personnes divines. Ensuite, il faudrait creuser davantage l'idée de *participation* et parler, comme dans la Somme d'Alexandre, d'une « union quasi formelle » : celle-ci n'est ni de l'ordre de la seule cause efficiente ni de la seule cause exemplaire, mais de l'ordre d'une présence active.

Dans ce sens, on peut se demander si le terme *grâce créée*, qui n'a jamais été imposé à la foi, est tellement heureux : sans doute il est dangereux d'abandonner une expression très ancienne ; mais ces termes doivent être « dédouanés », tant ils ont créé d'équivoques dans les discussions. On se demande si l'on ne pourrait pas user de l'expression du P. de la Taille : « *actuation créée par acte incréé* », en l'appliquant *mutatis mutandis*, à la grâce. Le terme « créé » s'y trouve encore, mais lié au terme « actuation », il s'éclaire dans le sens d'une présence permanente, informante (comme *quasi* forma) de Dieu.

III. Le réalisme de la régénération

Alors que, dans les pages précédentes, ce sont plutôt nos frères protestants et orthodoxes qui ont pu être éclairés sur le vrai sens de la doctrine catholique, inversement, dans ce troisième paragraphe, ce sont les orthodoxes et les catholiques qui ont à s'instruire sur le vrai visage de la « justification » dans la théologie protestante. Un livre récent ayant montré le côté caricatural de la majeure partie des exposés sur la grâce que l'on attribue aux protestants [1], il ne sera pas nécessaire de s'étendre longuement.

La grâce ne saurait être une chose que nous posséderions : elle est toujours liée à une personne qui aime, qui se donne, qui nous introduit dans sa communion. Ce point est central dans la théologie réformée qui, seule, nous occupera dans ce paragraphe.

La grâce comporte trois aspects : la justification, la sanctification, la rédemption (1 Cor., 2, 30). La justification et la sanctification (ou régénération) sont inséparables puisque nous les recevons ensemble en Jésus-Christ, par la foi. Un texte de Calvin (*Institution chrétienne*, éd. Budé, II, p. 317) le dit admirablement : « Nous ne pouvons appréhender cette justification que nous n'ayons aussi la sanctification en Jésus-Christ qui contient inséparablement l'une et l'autre. Or, on ne peut Le posséder que nous n'ayons sa sanctification, vu qu'Il ne se peut déchirer par pièces ».

On ne doit cependant pas les confondre, car la justification est absolue, parfaite, extrinsèque, tandis que la sanctification est relative, imparfaite, intrinsèque ; seule la justification est source de certitude absolue, puisqu'elle repose sur une décision de Dieu sans considération des actes de l'homme ; elle nous introduit dans la

1. Louis Bouyer, *op. cit.*, pp. 1 sv., explique bien le point de vue courant des catholiques sur la Réforme.

sanctification et l'implique du point de vue psychologique : la foi suscite l'obéissance et l'amour reconnaissant [1].

Pour comprendre exactement ces points, il faut remettre la doctrine de la grâce dans le cadre cosmique du dessein de Dieu : Satan y apparaît comme l'accusateur de Dieu et des hommes, le Prince de ce monde, l'Adversaire ; par son sacrifice, Jésus a assumé et vaincu la colère de Dieu, l'Accusateur est débouté ; par sa mort et sa résurrection, Jésus-Christ a vaincu l'Adversaire et libéré les hommes de sa tyrannie ; il a été fait pour nous justification, sanctification et rédemption. Par le Saint-Esprit, les hommes sont rendus participants de Jésus-Christ, du fruit de son sacrifice et de sa victoire : ils entrent dans sa communion par la foi, vivent dans la certitude de la victoire finale et reçoivent la force de combattre ; cela ne vient pas d'eux, c'est le don de Dieu. Le miracle de leur vie est d'entendre la Parole du Seigneur : « Ma grâce te suffit ».

* * *

Ces notes permettent d'entrevoir en quel sens la Réforme admet un certain réalisme de la régénération. La donnée centrale est la distinction introduite par Calvin, entre justification et sanctification : celle-ci n'ayant pas été prise en considération dans les définitions de Trente, le saint concile se contente d'affirmer de la *justification* une série de choses que la Réforme lui refuse, mais qu'elle attribue à la *sanctification*. Ce point, fort bien mis en lumière à la session, doit être considéré attentivement.

1. Cette distinction comporte le risque d'une dissociation ; la justification apparaît alors comme la part de Dieu, la sanctification, celle de l'homme. Toutes deux sont alors envisagées *en dehors de la personne du Christ vivant en nous par le Saint-Esprit*. Mais l'abandon de cette distinction comporte le risque de lier la certitude de la foi à la réalisation empirique de l'obéissance. Cependant le caractère de cette distinction paraît avoir été faussé dans la formulation classique de la Réforme : la sanctification (ou régénération) relève comme la justification d'une décision libre et gratuite de Dieu, elle est une *qualification* tout aussi absolue et parfaite : en Christ, le pécheur est un pécheur pardonné et sanctifié ; la justification est relative au jugement décisif et définitif de Dieu. De ce fait, elle est l'objet d'une déclaration à laquelle s'attache la foi et qui nourrit une espérance. La sanctification est également l'objet d'une déclaration absolue, mais elle comporte en outre un impératif : « En Christ, tu es saint ; deviens-le dans ta vie » ; d'où sa réalité empirique, au caractère imparfait, inachevé et interne. *(Cette note émane d'un des rapporteurs protestants)*.

Lorsque Calvin souligne le caractère imputé et externe de la sentence judiciaire qui justifie, il veut mettre en lumière la gratuité de l'acte de Dieu et son caractère eschatologique : cette gratuité est permanente ; quant à la rédemption réalisée, elle est encore l'objet d'une attente. Les réformés se défient en effet de ce qu'ils nomment la théologie de la gloire.

La sanctification, dont Calvin parle dans le dernier chapitre de l'*Institution* intitulé « De la vie chrétienne », suppose que l'union de Dieu avec l'homme (le salut) est le principe de toute la vie du chrétien : cette union a pour conséquence *immédiate* la sanctification, par le Saint-Esprit, de celui qui se donne à Dieu dans la foi ; toute la vie est le champ d'action du Saint-Esprit qui transforme peu à peu le croyant à l'image du Christ. Le don de l'Esprit est créateur, vivifiant, efficace, dans l'homme qui renonce à soi-même et s'en remet à Dieu.

Quelques exemples feront comprendre aux orthodoxes et aux catholiques à quel point « l'immoralisme » que l'on reproche aux protestants, est une caricature. Envers le prochain, la marque de l'union de Dieu et de l'homme est l'humilité et la charité, qui veulent discerner en lui l'image du Christ. Envers Dieu, il faut la patience et le repos confiant qui attendent tout de la bénédiction divine et acceptent avec une immense confiance les joies et les afflictions. Tout cela inspire la louange qui devra sourdre de toute la vie. L'affliction en effet, vue à cette lumière, nous arrache à l'orgueil pour nous fonder plus totalement dans l'humilité ; elle nous permet de prendre une part plus réelle aux souffrances du Christ et d'adhérer toujours plus à la vocation de Dieu en Jésus-Christ, par l'Esprit-Saint. Voilà pourquoi, à l'égard des biens temporels, il faudra manifester une grande disponibilité dans leur usage : il ne faut céder ni à l'ascétisme stoïque ni au libertinisme, car ces biens sont à Christ et Christ est à Dieu.

La marque propre de la Réforme est un esprit de *gratuité joyeuse*, de disponibilité croissante devant le rôle créateur de l'Esprit. Voilà pourquoi, entre autres motifs, la Réforme est réticente devant un terme comme « le mérite » ; elle accepterait le mot « grâce créée » à condition qu'on puisse le traduire par le passage biblique où il est dit que Dieu opère en nous le vouloir et le faire (ἐνεργεῖν), parce que, en ce cas, l'aspect gratuit du côté de Dieu, et la disponibilité joyeuse et confiante du côté de l'homme, apparaîtraient plus clairement [1].

1. Toute la section 2 du paragraphe 1, témoigne dans le même sens.

Quoi qu'il en soit, une vérité apparaît : la sanctification est *réelle*, interne. Du reste, justification et sanctification sont inséparables, en fait, comme des aspects *complémentaires* (et non parallèles), l'un externe, l'autre interne, d'un même acte [1]. A part la différence d'accent, — Calvin le mettant sur l'action de Dieu en son renouvellement perpétuel, les catholiques, sur les résultats, en l'homme, de l'acte de Dieu, — la Réforme admet aussi le réalisme de la sanctification.

IV. Vision trinitaire de la grâce

De ces deux premières séries de convergences, une troisième se dégage, plus profonde et plus essentielle, une vision personnaliste des rapports entre Dieu et l'homme. Autrement dit, la grâce est intimement liée à Jésus-Christ et, par Lui et en Lui, au Père et à l'Esprit.

Pour la Réforme le mot grâce comporte trois acceptions : la grâce est la miséricordieuse attitude de Dieu par laquelle il nous fait gratuitement part de ses dons (et par là elle est liée au Père) ; elle désigne également ces dons eux-mêmes ; or, le don de Dieu c'est Jésus-Christ ; enfin, elle désigne le fait que ces dons nous sont communiqués : le Saint-Esprit est le lien qui nous unit à Jésus-Christ et nous rend participants de sa vie.

Cet aspect trinitaire et personnel de la grâce dans la Réforme est du reste bien marqué par l'admirable mot de Calvin : « Il nous faut Lui ressembler (au Christ), puisque nous sommes siens ».

Le caractère « christique » de la grâce apparaît également dans cet admirable texte de Palamas : « Puisque le Fils de Dieu, par son inconcevable amour envers les hommes, a non seulement uni son hypostase divine à notre nature, et, adoptant un corps animé et une âme comportant l'intelligence, apparut sur terre et vécut parmi les hommes, mais encore, ô miracle parfaitement magnifique ! s'unit aux hypostases humaines elles-mêmes, et se confondant avec chaque croyant par la communion de son saint corps, devient concorporel à nous et fait de nous un temple de la divinité tout entière, car la plénitude de la divinité habite corporellement en Lui (Col. 2, 9), comment n'éclairerait-il pas en les entourant de lumière par l'éclat divin de son corps qui se trouve en nous les âmes de ceux

1. Cette distinction est plus calvinienne que paulinienne. Mais elle ne contredit évidemment pas la pensée de l'apôtre.

qui y participent dignement, comme il éclaira le corps même des disciples au Thabor ? Alors en effet, ce corps possédant la source de la lumière de la grâce n'était pas encore confondu avec nos corps ; il éclairait de l'extérieur ceux qui approchaient dignement et faisait entrer l'illumination dans leur âme par leurs yeux sensibles. Mais aujourd'hui il est confondu avec nous, il demeure en nous et, naturellement, illumine notre âme de l'intérieur... Un seul peut voir Dieu ; c'est le Christ. Nous devons être unis au Christ — et de quelle intimité d'union ! — pour voir Dieu ».

Enfin, l'aspect « inhabitation » (la grâce incréée) est, on l'a vu, essentiel dans la pensée catholique, par exemple chez saint Augustin. Rappelons aussi que tout le moyen âge « monastique », par exemple avec Guillaume de Saint-Thierry, était demeuré dans la ligne de la tradition patristique grecque, beaucoup plus qu'on ne l'a dit. Enfin, si la théologie posttridentine a parfois, en un exclusivisme dangereux, trop centré la discussion sur la grâce créée et la grâce actuelle, depuis Petau et Scheeben l'intérêt des théologiens est revenu à une vision plus complète des choses : on s'efforce à une théologie où l'aspect *habitus* et l'aspect « inhabitation » sont vus dans leurs relations réciproques.

Cette convergence fondamentale entre les confessions chrétiennes est de première importance. Il importe de le redire : un traité *De gratia* qui ne parlerait pas du Christ et de la Trinité à chaque page de son exposé, serait dangereusement décentré. Trop de manuels catholiques consacrent la majeure partie de leurs exposés aux discussions entre le molinisme, le « bannésianisme » et autres systèmes qui, pour intéressants qu'ils soient, ne peuvent pas occuper le devant de la scène. Il n'est pas question de supprimer les écoles théologiques, mais de les hiérarchiser dans une économie d'ensemble. Cette économie, un des plus beaux textes du concile de Trente la résume en ces mots : « Le commencement de la justification elle-même dans les adultes doit être compris comme venant de la grâce prévenante *de Dieu* par *Jésus-Christ*, c'est-à-dire de la vocation par laquelle il les appelle, sans aucun mérite antérieur de leur part, de sorte que ceux qui avaient été détournés de Dieu par leurs péchés, par la grâce qui les excite et les aide à se tourner vers leur justification, en consentant et en coopérant librement à cette grâce, soient ainsi disposés que, Dieu touchant le cœur de l'homme par l'illumination du *Saint-Esprit*, (on ne puisse dire) ni que l'homme ne fait rien du tout en recevant cette inspiration, puisqu'il peut la rejeter, ni non plus qu'il peut sans la grâce de Dieu se mouvoir

à la justice devant lui par sa propre volonté libre... » (Ch. 5 de la VIe Session).

V. Divergences entre les confessions chrétiennes

Arrivé à ce point de l'exposé, le lecteur partage certainement notre sentiment : sur les points réputés les plus douloureusement à vif entre Églises chrétiennes, l'accord foncier est beaucoup plus net qu'une vue superficielle ou polémique pouvait le faire croire. Et cependant, en même temps que ces convergences majeures se dévoilaient, des divergences infiniment plus profondes apparaissaient aussi. Il importe de les tirer au clair.

1. *Les systématisations philosophiques.*

L'accord entre chrétiens semble parfait tant que l'on n'essaye pas de formuler d'une manière plus systématique la rencontre très complexe de l'activité divine et de la réponse humaine, dans la grâce. D'une part, toutes les confessions admettent en l'homme une certaine transformation produite par la justification ; d'autre part, la vie chrétienne qui suit cette transformation n'est pas décrite de la même manière ; l'Orthodoxie dira que la transformation de la grâce permet de mener une vie divine ; le catholique parlera d'une vie sainte, tandis que le protestant soulignera le combat contre le péché et contre Satan. Quant à la rencontre elle-même de Dieu et de l'homme, dans le processus du salut, on parlera soit d'un « synergisme» (Orthodoxie), soit d'une « création permanente » (protestantisme), soit d'une « actuation créée par acte incréé » (catholicisme).

Ces trois formulations sont acceptables ; il est même utile, pour les Églises séparées, de prendre conscience du climat propre à chacune d'elle. L'Orthodoxie et le catholicisme laissent peut-être parfois trop dans l'ombre (sur le plan du témoignage vécu du fidèle ordinaire) le rôle du démon ; trop de catholiques moyens pensent que pour se sauver il faut faire des bonnes œuvres, ce qui n'est pas faux évidemment, mais risque d'être équivoque lorsqu'on s'en tient à pareille formulation et que l'on ne parle pas aussi explicitement de la gratuité de l'initiative divine.

Jusqu'à présent les divergences dues à une systématisation différente ne sont pas très graves. Elles le sont plus lorsque l'on aborde la question de la grâce créée, des « vertus » et des dons. Il y a ici en effet une double supposition : la première, qui explique la

théorie scolastique sur l'*habitus*, suppose la notion philosophique d'une distinction de l'âme et ses facultés ; la seconde, beaucoup plus importante, implique une divergence de vue sur les rapports entre l'homme et le surnaturel : pour le catholicisme, la distinction entre nature et surnature est fondamentale, et le problème de la grâce est posé en fonction de *la nature de l'homme* ; pour le protestant, au contraire, la grâce est essentiellement « ce qui descend vers le *pécheur* ». En un mot, d'un côté il y a le couple « nature et surnature », de l'autre, le couple « péché et grâce ». L'Orthodoxie, avec des nuances impossibles à détailler ici, opterait plutôt pour cette seconde perspective.

Aucune confession ne nie l'abîme qui sépare la créature du créateur, non seulement sur le plan « naturel », mais, surtout, au point de vue de la communication de la vie divine. Ce qui est à la racine de ces différences de conception, c'est une anthropologie philosophique et religieuse. Qu'on le veuille ou non, consciemment ou inconsciemment, le chrétien qui réfléchit use de catégories philosophiques. La Bible elle-même implique un type de pensée qui lui est propre.

Nous voici à un carrefour œcuménique, celui de l'éternelle querelle entre platonisme et aristotélisme au sein de l'intelligence de la foi.

Le dialogue se noue ici entre l'Orient et l'Occident. Il faut faire, au préalable, deux remarques : chacun de ces deux systèmes subit une correction, due à leur utilisation dans la théologie ; ensuite, il serait simpliste de dire que l'Occident est aristotélicien et l'Orient platonicien (ou néo-platonicien), parce que, de part et d'autre, on retrouve quelque chose des deux systèmes. Il est beaucoup plus vrai de dire que chaque philosophie a tendance à pousser ses conclusions aux extrêmes et que, par le fait même, les théologiens qui les utilisent doivent sans cesse prendre conscience de ce danger et se corriger dans le sens de la tradition chrétienne [1]. Ces remarques faites, on peut résumer les systématisations impliquées par les différentes théologies de la grâce.

Une anthropologie à base aristotélicienne considère l'homme comme une unité se suffisant à elle-même, close en soi, dont la fonction ou action suprême ne dépasse pas les limites de la « nature ».

1. Il faut ajouter que le système philosophique choisi a toujours tendance à « se venger » des correctifs qu'on lui impose pour l'introduire dans la perspective chrétienne. L'histoire des hérésies s'éclairerait fort à cette lumière.

Son élévation à l'état surnaturel se présentera donc comme l'élévation à une action ou à un mode d'action qui ne lui est pas accessible dans son état de nature. Elle se manifestera aussi comme la production d'une qualité habilitant à poser telle action, représentant un nouvel acte créateur de Dieu, qualité qui, sans changer l'essence de l'âme, sera surnaturelle quoique créée.

Une anthropologie s'inspirant du platonisme (transformé déjà par les Pères grecs dans le sens d'un dynamisme chrétien) verra dans l'homme, dès son origine, un être capable d'atteindre le plus haut degré de la vie spirituelle, l'union à Dieu, et destiné à cet état, quoique incapable d'y parvenir par ses propres forces.

Ce qui, pour la formulation aristotélicienne, était « nature », prend, dans la vision platonicienne, un caractère de déficience, en même temps que d'ouverture vis-à-vis du surnaturel : une potentialité de « mouvement » vers ce terme, pourrait-on dire ; son essence est « mouvement » vers le plus haut, de tendance essentiellement libre, qui se détruit ou s'accomplit suivant sa décision propre (il y a un élément « existentialiste » dans la conception platonicienne et grecque patristique). Pour la conception aristotélicienne, la liberté est une faculté surajoutée à l'homme.

Dans les deux cas cependant, il y a intervention divine. On peut l'envisager dans sa source incréée ou dans son effet créé, produisant une perfection dans une créature, perfection elle-même créée, par conséquent. Ceux qui voient dans la grâce l'insertion d'une nouvelle faculté, la voient dans son effet ; ceux qui voient en elle le rétablissement de l'état divinisé de l'homme, insistent davantage sur le caractère divin, incréé, de la source de ce progrès déifiant. Toutefois les premiers ne peuvent oublier que la présence de l'Esprit-Saint (grâce incréée) précède la grâce créée ; les seconds, que la grâce opère dans une créature, et y produit des effets créés.

Cette vue permet une première orientation dans la recherche des sources de divergences entre chrétiens séparés. La synthèse ne peut en effet se faire que par l'utilisation *conjointe* des deux systématisations, car elles se corrigent mutuellement. Or, l'Orthodoxie pense presque exclusivement en termes de platonisme, tandis que le catholicisme, du moins dans la scolastique décadente, s'est limité à l'aristotélisme. L'exposé historique sur la notion de *gratia creata* aura montré que la grande tradition scolastique use des deux systèmes, l'un et l'autre étant au service des données de foi : le primat de Dieu et le caractère réel du salut qu'il nous confère. Il nous semble

même, — mais ceci n'est qu'une suggestion, — qu'il est moins dangereux de se servir exclusivement du platonisme, en laissant l'aristotélisme de côté, que de faire l'inverse : le danger de « chosifier » la grâce, qui ne fut pas absent de la scolastique décadente, est lié à une préoccupation aristotélicienne trop exclusive ; la grandeur de saint Thomas aura été, entre autres choses, de concilier les richesses du platonisme augustinien et la précision conceptuelle de l'aristotélisme.

C'est ici qu'apparaît le problème. La Réforme a opté, elle aussi, pour le platonisme (dans la mesure où elle implique certaines options philosophiques) ; son insistance quasi exclusive sur la source « incréée » (éternelle, dirait Barth) de la justification et de la sanctification, se rattache à la tradition orientale, ou à celle de Pierre Lombard qui, à sa manière, représente un platonisme poussé à ses extrêmes. Un participant réformé de la session a avoué en effet, que si la notion de « grâce créée » était rapprochée du terme « *ἐνεργεῖν* » utilisé par saint Paul, la Réforme pourrait l'accepter, et il soulignait la convergence de cette vue avec la doctrine des énergies incréées, chez Palamas.

Dans cette perspective, il semble donc que la Réforme, tout comme l'Orthodoxie, se borne à rester en deçà de certaines précisions systématiques ultérieures que la scolastique aristotélicienne croit pouvoir ajouter. On pourrait donc s'attendre à ce que la doctrine de la grâce, dans la Réforme, rejoigne le réalisme de la divinisation, et l'intérêt de Luther pour la mystique allemande permettrait de le penser. Or, il n'en est rien : le texte de Palamas, que nous avons cité, susciterait pas mal de questions chez nos frères protestants, par exemple à propos du réalisme sacramentel dans l'Eucharistie et dans l'Église. Alors que, sur ce point, le catholicisme est en parfait accord avec l'Orient, sur ce même point, la Réforme est en désaccord tant avec l'Orient qu'avec le catholicisme.

La prédilection réformée pour le platonisme est comme entravée par un « lien » mystérieux et ne sort pas tous ses effets. On comprend, en effet, que la Réforme soit défiante à l'égard des précisions scolastiques sur les *habitus* créés, et qu'elle se sente un peu « rêveuse » devant tant de richesses éparpillées ; mais on ne comprend pas que son insistance parfaitement chrétienne et biblique sur le caractère incréé de l'énergie divine qui justifie et *sanctifie* (cette sanctification étant, comme on l'a vu, réelle) ne la conduise pas au réalisme de la divinisation intégrale, celle qui commence dans la foi mais se manifestera dans la gloire. La Réforme apparaît ici en porte à faux : elle n'est ni aristotélicienne ni platonicienne.

D'où provient cette situation ? Les protestants nous répondront que leur théologie n'est ni aristotélicienne ni platonicienne, mais simplement biblique. Nous en conviendrons aisément, d'autant que la Bible est restée toujours en deçà, et du platonisme et de l'aristotélisme, pour des raisons évidentes : elle est Parole de Dieu, qui se rit des systèmes ; si cette Parole implique des catégories de pensée, elles sont *sémitiques* et non pas grecques (du moins pour l'essentiel)[1]. Dans cette perspective, la grâce apparaît comme l'action même du Père, nous sanctifiant et justifiant par le Christ, dans l'Esprit ; l'auteur inspiré ne se préoccupe pas d'énumérer les « intermédiaires » créés, qui préparent et expliquent l'insertion de cette vie divine dans l'homme. Mais la Bible insiste avec une égale force sur le réalisme de la vie divine communiquée, par exemple dans les mots de saint Paul sur « les corps qui sont les temples du Saint-Esprit ». Cette divinisation n'est pas seulement reportée à l'avenir eschatologique, car, s'il est une vérité aveuglante dans le Nouveau Testament, c'est que le chrétien, ici-bas, est déjà un *ressuscité* et réellement un « Fils de Dieu ».

La question nous revient donc avec une urgence plus forte. Les réformés, dans leur fidélité biblique, leur insistance sur le primat du Dieu incréé dans l'œuvre du salut, ne rejoignent que partiellement le réalisme de la divinisation, de la « participation » à la nature divine sur laquelle la théologie tant orthodoxe que catholique insiste tellement, non seulement par fidélité à un système philosophique quelconque mais par fidélité à la Bible.

Nous avons peur de simplifier des choses extraordinairement complexes, mais nous croyons pouvoir proposer deux motifs expliquant cette situation particulière de la Réforme.

Le premier est que *saint Augustin a fait écran entre la Bible et la pensée réformée*. Par le docteur d'Hippone, la Réforme est restée en contact non seulement avec une bonne part du platonisme chrétien mais aussi avec la Bible elle-même. Mais, en même temps, par le truchement de certaines théories propres à Augustin (sur la concupiscence, la conception du péché originel, l'antipélagianisme), la Réforme n'a pu absorber qu'un platonisme mitigé, coupé de ses prolongements « réalistes » ; elle n'a vu la Bible qu'à travers certaines options préalables quelque peu rétrécissantes. Nous savons bien qu'en écrivant ces lignes nous mettons le pied dans un guêpier

1. Toutes les recherches récentes en exégèse ont souligné le caractère plus « sémitique » que « grec » du Nouveau Testament.

où philosophes et théologiens se disputent depuis des siècles. Nous avons toujours eu l'impression, cependant, que saint Augustin est de ces penseurs à la fois géniaux et incomplets dont l'influence fut toujours ambiguë. Il est hors de doute que cette influence a pesé d'un poids très lourd sur la pensée théologique de l'Occident, et que c'est seulement dans la mesure où la pensée augustinienne est équilibrée et complétée par celle des Pères grecs (comme le fit saint Thomas et comme le fait de plus en plus la théologie catholique actuelle), qu'elle peut sortir ses effets salutaires. L'absence d'un saint Augustin en Orient a, nous le pensons du moins, été un bonheur pour l'Orient, tandis que la vie posthume du docteur d'Hippone a si bien dominé la pensée occidentale du moyen âge qu'il fallut longtemps avant que celle-ci retrouve son équilibre. Le malheur, la tragédie, fut que la Réforme, au lieu de se trouver devant une scolastique authentique, qui alliait augustinisme et tradition orientale, s'est trouvée devant une décomposition de la scolastique en face de laquelle la pensée d'Augustin apparaissait infiniment plus biblique et chrétienne. La fidélité augustinienne de la Réforme nous a toujours paru quelque peu rigide, et nous nous demandons si elle n'explique pas une certaine raideur dans la systématisation conceptuelle qui sous-tend nombre d'aphorismes réformés.

Le second motif que nous suggérerions est que le « platonisme augustinien » de la Réforme a été vinculé à son tour par une systématisation philosophique implicite qui n'était ni du platonisme ni de l'aristotélisme, mais la première forme de philosophie agnostique en Occident, *le nominalisme* d'Occam. Sans reprendre ici en détail les affirmations de Louis Bouyer, dont il faudrait du reste discuter la portée précise, il apparaît assez bien que la réticence des réformés devant la doctrine de la « participation » du chrétien à la vie divine provient du nominalisme inconscient des premiers réformateurs : l'extrinsécisme qui, malgré tout, nous heurte dans la Réforme, proviendrait de cette vision systématique d'un Dieu trop inaccessible, qui ne pourrait pas *réellement* communiquer avec l'homme, sinon en s'abaissant et en devenant « quelque chose de créé » : « Qu'est-ce qui est la caractéristique essentielle de la pensée d'Occam, et du nominalisme en général, en effet, sinon un empirisme radical, qui réduit l'être à ce qui en est perçu, qui évacue avec la notion même de substance aussi bien toute possibilité de relations réelles entre les êtres que toute consistance stable d'aucun d'entre eux et finalement retire toute intelligibilité au réel et ne conçoit plus Dieu lui-même que comme un insaisissable Protée ? » [1].

1. Louis Bouyer, *o. c.*, p. 164.

Nous ne voulons pas dire que cette pensée désespérante est celle que les réformateurs eurent explicitement à l'esprit lorsqu'ils formulèrent leur théologie de la grâce ; nous nous demandons simplement si le climat qu'elle représente n'a pas subtilement et mystérieusement entravé l'efficience positive de la pensée protestante.

Si notre suggestion a des chances de rencontrer la vérité, il en découle que les deux divergences ainsi découvertes sont, d'une part, une conception trop pessimiste du péché de l'homme (et ceci vient de saint Augustin) et, d'autre part, une peur exagérée de cette notion, cependant biblique, de la « participation » de la créature sanctifiée à la vie même de Dieu. Mais, quoi qu'il en soit de leur origine historique au-delà même des convergences, ces deux points sont implicites dans la séparation entre la Réforme, d'une part, le catholicisme et l'Orthodoxie d'autre part.

2. *Péché originel et participation à la vie de Dieu.*

La pensée protestante a toujours insisté sur le « *simul iustus et peccator* ». La formule vient d'être reprise dans le document rédigé par la commission *Faith and Order*, à Evanston, à propos de l'Église qui serait, elle aussi, *simul peccatrix et iusta* [1]. Cette formulation paradoxale a certes le mérite de souligner la condition pécheresse de l'homme, qu'il n'a que trop tendance à laisser dans l'ombre. L'ombre de Pélage reste toujours dangereuse.

Mais, précisément sur ce point, il semble que la Réforme en est trop restée à une *opposition négative au pélagianisme*, en soulignant avec acharnement l'omniprésence du péché, jusque dans le processus de la justification et même de la sanctification. Le catholicisme au contraire a répondu au pélagianisme d'une manière *à la fois positive et négative* : négativement, en affirmant, lui aussi, et jusque dans le décret tridentin sur le mérite, que tout le processus de la justification, au départ, en chemin et au terme, est conduit par l'initiative divine ; positivement, en intégrant toutes les données « orientales » sur la divinisation et l'inhabitation. Voilà pourquoi la théologie catholique se présente comme un paradoxe : pour faire court, nous dirons qu'elle est à la fois « augustinienne » et grecque.

La crainte de nos frères réformés au sujet de la participation « réelle » à la nature divine se rattache à une interprétation de

1. On en trouvera des extraits dans la *Documentation catholique*, nº 1184, 17 octobre 1954, col. 1316-1318.

l'eschatologie : il y a dans le protestantisme une tendance qui renaît perpétuellement, celle que A. Schweitzer a exprimée dans sa doctrine de l'eschatologie « conséquente ». Sans doute, depuis les travaux de l'anglican Dodd, on a mieux saisi que l'eschatologie commençait déjà ici-bas ; de plus, dans les discussions d'Evanston sur le Christ espérance du monde, une réaction vigoureuse s'est-elle fait sentir dans se sens ; on y a même estimé que le message final, du reste admirable, ne traduisait pas assez la certitude joyeuse des chrétiens qui espèrent en Jésus-Christ.

Mais cette certitude joyeuse peut encore être comprise dans des sens différents : ou bien elle se fonde sur une eschatologie réellement anticipée en nous, par la divinisation de l'être tout entier, ou bien elle peut être simplement la certitude dans l'attente d'un événement dont *toute* la manifestation est reportée dans l'avenir. D'un côté, il y a une foi qui s'oriente vers un commencement de vision dira l'Orthodoxie, vers une « quasi-expérience » dira le catholicisme ; de l'autre, il y a une foi *totalement* obscure et paradoxale ; même si elle répond joyeusement à l'appel de Dieu, elle se refuse à « partir pour la gloire ». D'un côté la ligne divine touche tangentiellement un cercle qui reste clos en apparence, de l'autre, il y a réelle *in*-habitation du divin dans l'humain. D'un côté, il y a la condition pérégrinale, dans le désert de la foi nue, le tremblement de crainte et de joie aux approches de la cité sainte, de l'autre il y a le temple rempli de la gloire de Dieu, consacré, ressuscité réellement, bien que la manifestation de cette gloire soit encore attendue.

Aucune confession ne nie la différence de nature qui sépare ce monde-ci de l'autre, mais chacune l'explique différemment. Le catholicisme et l'Orthodoxie ne pensent pas que le réalisme de l'Église et des sacrements, dans la liturgie, diminue de quelque manière que ce soit la tension eschatologique du peuple de Dieu ; ce réalisme l'augmenterait plutôt, puisque la possession des « arrhes » de l'Esprit ne fait que rendre plus déchirante l'aspiration vers la plénière manifestation de l'amour sans voile.

3. *Fondement christologique de la divergence.*

Nous disions plus haut que le protestantisme se rapproche par certains points de l'Orthodoxie (par sa prédilection pour la « grâce incréée » ou « énergie divine » toujours agissante), mais que, par sa crainte devant la notion de participation réelle à la vie divine, il s'en écartait totalement. Nous avions suggéré deux explications

de ce fait : l'augustinisme trop rigide des réformateurs et leur nominalisme inconscient (ce dernier étant du reste partagé par la plupart des théologiens catholiques du XVIe siècle). Nous nous demanderions maintenant si, au-delà de ces causes, il n'y en aurait pas une, plus fondamentale, une divergence majeure dans la manière d'aborder *la christologie.*

Nous avions proposé au début de cet essai de classer les deux visions fondamentales de la grâce selon qu'elles se rattachent à la christologie ou à la pneumatologie. L'Orthodoxie est nettement dans la ligne christologique, en ce sens que la divinisation est la communication réelle de la vie du Verbe incarné (sans que l'on nie le rôle majeur de l'Esprit). Autrement dit, la sanctification, pour l'Orient, n'est qu'une incarnation continuée dans l'Esprit-Saint, âme de l'Église. L'Occident aborde plutôt le problème de la grâce par le biais de la formule « *Spiritus in anima* » ; il court le risque, par le fait même, de laisser trop dans l'ombre le côté cosmique de la rédemption, de même que son aspect communautaire : nous sommes, dans le peuple de Dieu, des « *συνεργοὶ Θεοῦ* ». Par ailleurs, cette vision permet une approche plus précise du point d'insertion de la vie de Dieu dans l'âme elle-même. Le protestantisme, poussant plus loin cette perspective, aurait, en quelque manière, « spiritualisé » plus encore le processus du salut en ne le voyant plus que du côté de Dieu, le Christ et l'Esprit étant envisagés surtout selon leur aspect de personnes *divines.*

Nous nous demandons si la Réforme n'implique pas, par sa théorie de la grâce, une christologie quelque peu appauvrie de ses éléments humains. Autrement dit, nous avons parfois l'impression que la pensée protestante opère un retour inconscient à l'Ancien Testament. Lorsque nos frères réformés parlent de Dieu qui sauve et sauve seul, du Christ qui, sur la Croix, a opéré la jonction de la justice et de l'amour de Dieu, de l'Esprit qui opère en nous l'obéissance joyeuse et confiante à l'appel de Dieu, nous avons l'impression qu'il s'agit seulement de Dieu, du Christ-Dieu, de l'Esprit-Dieu. Nous ne voyons pas clairement le rôle exact que l'humanité de Jésus joue *actuellement* dans le processus du salut ; nous nous disons que si cette humanité transfigurée ne joue plus le rôle essentiel dans la vie actuelle du chrétien, l'incarnation de Jésus est comme interrompue : bien certainement, elle a joué le rôle essentiel dans le sacrifice de la Croix ; elle nous a permis d'entendre la Parole divine en des termes humains ; mais, une fois remontée au ciel, il semble que la pensée protestante « en fasse l'économie » et ne considère plus que *Dieu* sauvant en Jésus.

Disons toute notre pensée : le protestantisme ne nie pas le rôle de l'humanité actuelle du Christ, mais il le voit surtout *par référence à la pneumatologie* : il semble que cette humanité « soit devenue Esprit », c'est-à-dire puissance invincible *de Dieu* ; elle est comme redevenue « l'Esprit de Yahweh » qui « souffle où il veut », qui opère ce qu'il veut, et n'est autre que la puissance même du créateur. Sans doute, l'exégèse protestante du *Dominus autem Spiritus est* n'admet plus l'identification du Christ glorieux avec l'Esprit qu'il serait « devenu » ; mais quelque chose de cette tendance subsisterait peut-être. En d'autres termes, nous nous demandons si l'humanité glorifiée de Jésus n'est pas inconsciemment volatilisée dans une sorte d'efficience mystérieuse et invincible de Dieu lui-même. Une question intéressante serait en effet de se demander ce que la Réforme entend lorsqu'elle affirme que l'Esprit-Saint dessine en nous le Christ : s'agit-il de l'humanité de Jésus ou de sa divinité ? Il nous semble parfois qu'il ne s'agit plus que de la divinité.

Oserions-nous dire que, parfois, nous avons l'impression que la christologie réformée oscille entre *deux sortes de « kénose »* ? Ou bien elle souligne si fort l'abaissement de Dieu en Jésus-Christ, que, pour la vie terrestre de Celui-ci, n'apparaît plus que l'homme maudit par Dieu, écrasé par le poids du péché, bref, « celui qui s'est fait péché pour nous », et c'est le « nestorianisme » que l'on frôle ainsi (non pas au sens hérétique proprement dit, mais au point de vue de ces impondérables qui sont presque l'essentiel des divergences entre confessions). Ou bien la Réforme souligne tellement la transfiguration du Christ, depuis son ascension, que, cette fois, c'est comme l'humanité elle-même qui se « kénose », et s'engloutit dans la divinité au point que c'est celle-ci seule qui semble, *sans intermédiaire*, agir sur le pécheur justifié, et c'est le « monophysisme » (toujours avec les nuances indiquées à propos du « nestorianisme ») [1].

Il semble que la véritable raison de la crainte des réformés devant la notion d'incarnation « continuée », qui est un bien propre de l'Orthodoxie et du catholicisme, soit dans cette oscillation de la christologie entre deux formes de « kénose ». Ne serait-ce pas l'explication de cette prédilection de la Réforme pour les données vétéro-testamentaires ? Dans cette perspective, en effet, le chemin est difficile vers une eschatologie et une doctrine sacramentaire réalistes, ces deux disciplines étant reliées étroitement, par l'Esprit-Saint, à *l'humanité* glorifiée du Fils de Dieu qui se communique dans l'Église-*Corps*.

1. Cfr Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952, pp. 33 sv.

Nous avions autrefois insisté sur le comparaison de l'*Église-Épouse* [1], et avions remarqué que cette image biblique avait la prédilection des protestants. C'est l'image du « corps » que nous choisirons cette fois, au terme de cet essai. Il est évident en effet que, dans la pensée de saint Paul, l'Église se rattache au *corps historique* du Christ (cfr I Cor., 6, 15 ; 10, 17 ; 12, 12 et 27 ; Éph. 4, 4 et I Cor. 12, 13, etc.) ; elle s'y rattache *actuellement* : ce rattachement est impossible s'il n'y a pas, d'une manière ou d'une autre, communication de cette humanité glorieuse à l'Épouse, extension de ce « corps personnel, historique », à l'Église-Corps. Ce rattachement suppose des sacrements ; il suppose en premier lieu l'Eucharistie, conçue comme « présence réelle » et vivifiante de cette humanité qui vient sanctifier le corps et l'âme des baptisés.

S'il est vrai en effet que, par la grâce, la Trinité habite en nous, et qu'il faut la grâce pour participer à la « communion » (points qui sont communs à toutes les confessions), on ne voit pas ce que l'Eucharistie apporterait de spécifique si elle n'était pas la communication réelle *du corps et du sang du Fils de Dieu*. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si l'Eucharistie n'était qu'un simple « mémorial » de la foi, un signe symbolique de la présence de Jésus dans l'*âme* du croyant, on ne voit plus le rôle que l'humanité du Sauveur y remplit.

Le réalisme de la transformation de l'âme, que l'Orthodoxie et le catholicisme admettent à propos de la grâce, repose, en dernière analyse, non sur des données philosophiques ou sur une valeur excessive donnée à l'humain, mais sur cette vision essentielle du don de Dieu à l'humanité, jusque et y compris la présence permanente dans l'Église et les sacrements. Qu'il n'y ait là aucun « pélagianisme », aucune « capitalisation » de l'énergie divine, la preuve en est dans le témoignage liturgique de ces mêmes Églises.

Lorsque, dans les vêpres byzantines, le prêtre sort par la porte royale, il est visiblement entouré d'une *aura* sacrée ; l'encens et les lumières incarnent en quelque manière la présence de la gloire de Dieu, la sacralisation opérée par l'humanité du Christ sur les sacrements et sacramentaux de l'Église. Mais, en même temps, à plusieurs reprises au cours de l'office, cette même « humanité sacralisée, tranfigurée, divinisée », se prosterne à terre et entonne la litanie des « Kyrie eleison ». De même, dans l'office de la Dédicace,

1. Dans notre essai *Tradition et Œcuménisme*, *Irénikon*, XXV (1952), pp. 357 sv.

selon le rite catholique, après que l'évêque, en vertu de son pouvoir de bénédiction et de consécration, a oint l'édifice et son autel, il se prosterne avec toute l'assemblée, pendant que retentit, sur l'autel brûlant de flammes et entouré d'encens, l'admirable supplication du *Veni Sancte Spiritus*. De même enfin, dans le sacre de l'évêque, durant toute la préface de consécration, le livre des Évangiles est tenu, ouvert, au-dessus de la tête du consacré afin de bien marquer que le Christ est présent à toute la cérémonie et que c'est Lui qui oint et consacre son pontife.

VI. Conclusion

Nous avons, on le devine, quelque peu simplifié les problèmes. Si nous avons cru pouvoir poser loyalement quelques questions à nos frères réformés, c'est parce qu'une discussion loyale vaut mieux qu'un « irénisme de mauvais aloi ». Il vaut mieux susciter l'étonnement et la douleur, que noyer la pensée dans des compromis faciles et vagues.

Nous savons que nos frères réformés pourraient nous poser, eux aussi, des questions aussi précises. Nous avons essayé de répondre, ici-même, à quelques-unes. Il faudrait que ce soit tout le peuple qui réponde, sans même qu'on l'interroge.

Une idée nous réconforte en cette douloureuse division sur la grâce : tous les chrétiens admettent ces deux phrases de la révélation de Jésus : « Sans moi vous ne pouvez *rien* faire » et « Je puis tout en celui qui me conforte ». Il ne faut rien craindre, entre frères séparés, lorsqu'ils en viennent à s'interroger mutuellement sur le Christ parce que, en son salut, se retrouvent miraculeusement unis l'homme pécheur, le Dieu transcendant qui seul sauve et l'homme divinisé. Car « le Christ est notre Paix ».

Toussaint 1954. Charles Moeller.

Traductions russes des textes patristiques.

Les études patristiques se manifestent sous trois formes différentes. Elles consistent tout d'abord à établir les textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques (tels sont les : *Texte und Untersuchungen* de A. v. Harnack, *Texts and Studies* de J. A. Robinson, les *Patrologies* orientale, syriaque et celles de Migne, les *Monumenta*, les *Corpus scriptorum*, etc.) ; elles les rendent ensuite plus accessibles dans la traduction de ces documents (par exemple *Oxford Library of the Fathers*, *Bibliothek der Kirchenväter*, *Sources chrétiennes*, *Scrittori cristiani antichi*, *Textes et documents*, de Hemmer et Lejay, etc.) ; elles aboutissent enfin à l'analyse des doctrines des Pères, à leur systématisation et à des synthèses générales dans le courant de l'histoire. Ainsi se composent outre les monographies sur divers personnages, les différentes « Histoires de la Littérature chrétienne », « Manuels de Patrologie », « Cours de Théologie patristique », etc.

Les recherches patristiques en Russie suivirent elles aussi, selon diverses mesures, ces trois voies principales. Les professeurs d'Académies ecclésiastiques (facultés de théologie orthodoxe) éditèrent des textes récemment découverts à leur époque et encore inconnus (par exemple : l'*Euchologe de Sérapion de Thmuis* par M. A. Dmitrievskij, des textes arméniens et géorgiens par M. Marr, des textes éthiopiens par M. B. Turaev, etc.). La traduction des Pères en russe a particulièrement attiré l'attention de l'autorité ecclésiastique et des historiens. Il va de soi que les cours de patrologie n'ont pas non plus manqué d'être l'objet des travaux des professeurs. On peut citer notamment l'*Étude historique des Pères de l'Église* (3 vol.) par Mgr Philarète (Gumilevskij) archevêque de Černigov, le *Manuel de patrologie* du prof. Ivan V. Popov et d'autres encore.

Avant de passer en revue les nombreuses traductions des textes patristiques en russe [1] et l'histoire de cette tâche importante qui sera examinée dans les pages qui suivent, il nous paraît utile et même indispensable de résumer en quelques lignes l'activité scientifique des Académies dans le domaine de la patrologie.

L'enseignement théologique supérieur subit, comme on le sait probablement, une évolution considérable au début du règne d'Alexandre Ier. Les anciennes écoles de St-Pétersbourg (le Séminaire Alexandre-Nevskij), de Moscou (l'Académie slavo-gréco-latine et le Séminaire Troickij) et de Kiev (au monastère Bratskij, plus connu sous le nom de son fondateur le métropolite Pierre Mogila) furent réformées respectivement en 1809, 1814 et 1818 et s'appelèrent dès lors « Académies ecclésiastiques », ce qui correspond aux facultés de théologie catholiques ou protestantes. L'Académie de Kazan, destinée au travail missionnaire parmi les musulmans et les bouddhistes, n'a reçu son organisation définitive qu'en 1842.

Le premier plan d'enseignement, dressé en 1809, ne comprenait guère les études de patrologie en tant que discipline indépendante. Ce n'est qu'après les modifications de l'année 1841 que la création d'une chaire de patrologie fut jugée tout à fait indispensable, tant par la place que cette discipline devait occuper dans le plan scolaire, que par l'importance de la doctrine des Pères pour la tradition de l'Église.

Le nouveau règlement des Académies en 1869 divisa celles-ci en deux facultés, et la patrologie garda sa place parmi les sciences de la section historique. Le règlement de 1884 rendit de nouveau à la patrologie sa place légitime, tandis que la dernière réforme scolaire en 1910 vit se créer deux chaires de cette discipline dans chacune des Académies de l'Empire.

La production scientifique et littéraire des professeurs de patrologie ne fut pas toujours d'égale valeur. Elle dépendait des circonstances de leurs travaux. Au début, les bibliothèques n'étaient pas suffisamment montées, les manuscrits et les livres

1. Une liste détaillée de toutes ces traductions paraîtra bientôt dans un travail à part.

manquaient, les textes même devaient être mieux classés et étudiés du point de vue de la critique. Souvent les professeurs n'occupaient eux-mêmes leurs chaires qu'un trop court laps de temps pour y entreprendre un travail de longue haleine [1].

1. Voici quelques indications sur ceux qui ont enseigné, durant presque un siècle, la théologie patristique dans ces établissements théologiques russes. La chaire de l'Académie de Saint-Pétersbourg fut successivement occupée par le P. Jean Kolokolov (1841-1843), M. Ivan Lobovikov (1841-1848), le P. P. Kolosovskij (1848-1853), le P. Asinkrit Vereščagin (1853-1855), M. Pierre Šalfeev (1855-1862), le P. Pierre Lebedev (1862-1863), M. L. Pavlovskij (1863-1871), M. A. Priselkov (1873-1884), M. Nicolas Barsov (1884-1887), le P. Timothée Nalimov (1888-1905), M. Nicolas Sagarda (1905-1917) et enfin son frère M. Alexandre Sagarda (1910-1917) en tant que professeur de la 2e chaire de patrologie.

Le premier professeur de patrologie à l'Académie de Moscou fut le R. P. Eugène Sacharov-Platonov qui n'occupa sa chaire que pendant deux années scolaires (1841-1842) et à qui succédèrent les RR. PP. Hilarion Bogoljubov (1842-1848) et Léonide Krasnopěvkov (1848-1849), M. Pobědinskij-Platonov (1850-1852), le R. P. Porfirij Popov (1852-1861), M. Bogolěpov (1861-1863), M. Alexandre Smirnov (1864-1871), le P. Alexandre Martynov (1872-1893) et M. Ivan Popov (1893-1917) à qui s'associa pour la 2e chaire le R. P. Pantéléimon Uspenskij.

L'Académie de Kiev a connu comme patrologues le P. Michel Monastyrev (1842-1844), M. Basile Askočenskij (1844-1846), M. Nazaire Thavorov (1846-1849), M. Constantin Skvorcov (1857-1876), M. Constantin Popov (1878-1914), M. Serge Epifanovič, prématurément décédé, mais déjà d'une renommée considérable à cause de ses études sur saint Maxime le Confesseur. Au début de la guerre 1914 la 2e chaire fut confiée à M. Michel Oksjuk.

Voici enfin la liste des professeurs de patrologie à Kazan : M. D. Kastaljskij (1844-1848), le P. Séraphim Protopopov (1849-1851), M. Michel Zefirov (1851-1856), M. A. Benevolenskij (1856-1857), M. Jacques Rudoljfov (1857-1868), M. D. Gusev (1870-1894) et M. Léonide Pisarev (1895-1917). La 2e chaire tout récemment créée devait être occupée par M. P. Vereščackij.

Malheureusement, tous ces savants n'occupèrent leur chaire qu'un trop court délai de temps et n'ont pas pu élaborer de systèmes ni de manuels de patrologie. Sauf les trois volumes de Mgr Philarète, archevêque de Černigov, déjà mentionnés, nous ne possédons pas de grandes synthèses patristiques. Il faut néanmoins mentionner la *Philosophie des Saints Pères* du prof. C. Skvorcov de Kiev qui a tenté de donner une analyse des conceptions philosophiques des grands docteurs de l'Église. Le prof. P. I. Šalfeev lui aussi a eu l'intention de « formuler l'histoire de la tradition apostolique en étudiant les détails historiques qui influencèrent les particularités individuelles de chaque écrivain », comme en témoigne le prof. A. Katanskij dans ses *Mémoires d'un vieux professeur* (*Christ. Čtenie*, 1914, mai, p. 604).

Nous n'avons pas l'intention de citer ici toutes les monographies patristiques, mais il nous paraît justifié de signaler en passant quelques thèses des principaux professeurs. Nous nous bornerons à citer les ouvrages les plus importants. Tels sont : les thèses de Priselkov sur les épîtres de Clément de Rome (St-Pétersbourg, 1888), de A. Sagarda sur Clément d'Alexandrie (St-Pétersbourg, 1911), du P. A. Martynov sur l'anthropologie de Grégoire de Nysse (Moscou, 1886), de Ivan Popov sur saint Augustin (Moscou, 1914), de C. Smirnov sur les œuvres du pseudo-Denys (Kiev, 1871), les deux thèses de Constantin Popov sur Tertullien (Kiev, 1880) et sur Diadoque de Photikè (Kiev, 1903), de S. Epifanovič sur saint Maxime le Confesseur (Kiev, 1915), de M. Oksjuk sur l'eschatologie de Grégoire de Nysse, de D. Gusev sur les antitrinitaires du IIIe siècle (Kazan, 1872) ainsi que son *Manuel de Patrologie*, de L. Pisarev sur l'anthropologie de saint Augustin (Kazan, 1894). Cette liste doit être complétée par les ouvrages des professeurs qui n'enseignaient pas la patrologie proprement dite, mais s'occupaient néanmoins de thèmes patristiques. Il faut mentionner en premier lieu les célèbres dissertations : de Bolotov sur la doctrine trinitaire d'Origène (St-Pétersbourg, 1879) et de N. Glubokovskij (en deux volumes) sur Théodoret de Cyr (Moscou, 1890). On ne doit pas passer totalement sous silence les thèses de maîtres en théologie dont voici quelques-unes : I. Adamov sur saint Ambroise (Moscou, 1915), de Mgr Alexis Molčanov sur l'ecclésiologie de saint Cyprien (Kazan, 1888), de W. Barvinok sur Nicéphore Blemmydès (Kiev, 1910), de N. Bogorodskij sur la pneumatologie de saint Jean Damascène (St-Pétersbourg, 1879), de A. Bronzov sur saint Macaire l'Égyptien (St-Pétersbourg, 1899), du P. N. Vinogradov sur la doctrine de saint Grégoire de Nazianze (Kazan, 1886), de A. Višnjakov sur la polémique de saint Cyrille d'Alexandrie contre l'empereur Julien (Kazan, 1907), de Mgr Vladimir Blagorazumov sur saint Athanase (Kišinev, 1895), du P. Th. Vladimirskij sur la doctrine de Némésius d'Émèse (Žitomir, 1912), de A. Govorov sur la poésie de saint Grégoire de Nazianze (Kazan, 1886), de M. Grigorjevskij sur la doctrine du mariage chez saint Jean Chrysostome (Archangelsk, 1902), du P. N. Grosu sur saint Théodore le Studite (Kiev,

1907), de P. Gurjev sur Théodore de Mopsueste (Moscou, 1890), de V. Dmitrjevskij sur l'École d'Alexandrie (Kazan, 1884), les deux thèses de A. Dobroklonskij sur Facundus d'Hermiane (Moscou 1880, thèse de maîtrise) et sur Théodore Studite (Odessa, 1913, thèse de doctorat), du P. A. Družinin sur Denys d'Alexandrie (Kazan, 1900), de A. Djakonov sur Jean d'Éphèse (St-Pétersbourg, 1908), de Th. Eleonskij sur la doctrine trinitaire d'Origène (St-Pétersbourg, 1879), du P. Al. Ivancov-Platonov sur les hérésies des trois premiers siècles (Moscou, 1877), de A. Karašev sur la Didachè (Moscou, 1896), de A. Katanskij sur la sacramentologie des Pères avant Origène (St-Pétersbourg, 1877), du P. Cyrille Lopatin sur la doctrine trinitaire de saint Athanase (Kazan, 1894), de M. Krasin sur le *De civitate Dei* de saint Augustin (Kazan, 1873), de A. Kremlevskij sur le pélagianisme (Kazan, 1898), de N. Kutepov sur le donatisme (Kazan, 1884), de N. Lebedev sur le *Contra Celsum* d'Origène (Moscou, 1878), du P. S. Lobačevskij sur saint Antoine le Grand (Odessa, 1906), de B. Melioranskij sur Georges le Chypriote et Jean de Jérusalem (St-Pétersbourg, 1901), du P. Mironosickij sur Athénagore (Kazan, 1894), de D. Mirtov sur la doctrine morale de Clément d'Alexandrie (St-Pétersbourg, 1900), de A. Motrochin sur le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise (Kazan, 1912), de V. Nesmělov sur la doctrine théologique de saint Grégoire de Nysse (Kazan, 1887), de A. Orlov sur la doctrine trinitaire d'Hilaire de Poitiers (Moscou, 1908), de J. Orlov sur la doctrine dithélite de saint Maxime le Confesseur (St-Pétersbourg, 1888), de J. Ostroumov sur Synésius de Cyrène (Moscou, 1879), de N. Petrov sur le *De principiis* d'Origène (Kazan, 1900), de E. Poljanskij sur saint Jérôme en tant qu'historien (Kazan, 1908), du P. P. Preobraženskij sur la chronologie de Théophane le Confesseur (Vienne, 1912), de P. Prokošev sur la *Didascalia Apostolorum* (Tomsk, 1913), de G. Prochorov sur la doctrine morale de saint Ambroise (St-Pétersbourg, 1912), de V. Pěvnickij sur saint Grégoire le Grand en tant qu'orateur (Kiev, 1872), de N. Rodnikov sur les doctrines sociologiques de saint Augustin (Kazan, 1897), de N. Rozanov sur Eusèbe de Césarée (Moscou, 1880), de A. Sadov sur Bessarion de Nicée (St-Pétersbourg, 1883, thèse de maîtrise)

et sur Lactance (thèse de doctorat), de V. Sokolov sur Léonce de Byzance (Moscou, 1916), de A. Spasskij sur Apollinaire de Laodicée (Moscou, 1895), de D. Tichomirov sur la doctrine morale de saint Grégoire de Nysse (Mogilev, 1886), de T. Ljaščenko sur saint Cyrille d'Alexandrie (Kiev, 1913), de N. Thetisov sur Diodore de Tarse (Kiev, 1915), de N. Šternov sur Tertullien (Kursk, 1889), de S. Fedčenkov sur saint Irénée de Lyon (Moscou, 1917), et de Mgr Théodore, le dernier recteur de l'Académie de Moscou, sur la doctrine ascétique de saint Cassien (Kazan, 1902).

Deux des nombreux élèves étrangers des Académies ecclésiastiques, M. Papamichaïl, actuellement professeur à l'Université d'Athènes et Mgr Gerasimos Yared, métropolite de Séleucie en Syrie (décédé en 1899), furent élevés au grade de maître en théologie pour leurs thèses : celui-là sur Grégoire Palamas (Alexandrie, 1912) et celui-ci sur le patriarche Photius d'après les jugements de ses contemporains (St-Pétersbourg, 1874).

La plupart de ces thèses, souvent volumineuses, sont des monographies très solides et minutieusement documentées, dont la valeur scientifique doit être reconnue jusqu'à présent comme considérable. Les premiers efforts des théologiens russes, modestes au début, ont apporté dans leur épanouissement au cours d'un siècle une récolte assez importante.

* * *

Ce qui attire surtout notre attention dans cet article ce sont les traductions en russe des textes patristiques. Ces traductions datent d'une époque antérieure à la fondation des Académies ecclésiastiques. La cellule du moine à Kiev, à Moscou et dans les nombreux monastères du vaste empire des Tsars fut le premier foyer de ce travail, comme elle le fut aussi dans les couvents bénédictins et autres en Occident.

Les versions de *l'Échelle du paradis* de saint Jean Climaque, des œuvres de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Nazianze, de l'*Hexaéméron* de saint Basile, d'autres encore et surtout des nombreux florilèges ascétiques nourrissaient la piété

des anciens moscovites du moyen âge. Golubinskij prétend connaître plus de deux cents homélies de Chrysostome, traduites avant l'invasion des Mongols [1].

Ces traductions étaient répandues dans d'innombrables anthologies telles que *Chrysorrhoé, Émeraudes, Marguerites*, etc. De même treize homélies de saint Grégoire de Nazianze avaient déjà été traduites au XI[e] siècle. Au XVII[e] siècle on les imprimait (*l'Échelle* de saint Jean Climaque fut éditée en 1647). Le staretz Paisij Veličkovskij traduisit la *Philocalie* ascétique du grec en slavon (deux volumes) qui fut modifiée et complétée au XIX[e] siècle dans sa version russe par Mgr Théophane, dit le Reclus, formant cinq volumes, réédités plus d'une fois.

Ces premières traductions, comme du reste les plus récentes aussi, sont assez peu satisfaisantes, tant du point de vue critique, que de celui de leur style.

On ne pouvait compter sur des textes bien établis. Les manuscrits étaient pris tels quels sans analyse critique, et comportaient pas mal de lacunes, de fautes et d'interpolations. Même dans les versions du XIX[e] siècle devenues classiques et jugées alors parfaites, on trouve des omissions considérables. Citons, par exemple, les écrits de Grégoire Palamas dans le V[e] volume de la *Philocalie* russe. Mgr Théophane les a traduits d'après un texte grec mutilé et incorrect. D'autre part, le traducteur était parfois obligé, de par la censure ecclésiastique, d'omettre des passages, prétendus « dangereux » pour la conscience des fidèles, et qui devaient soulever contre eux pas mal de préjugés, comme par exemple les citations d'Origène, etc.

Quant au style, il n'était pas toujours impeccable non plus. Le langage des traducteurs des XVI[e]-XVII[e] siècles correspondait bien au parler courant des moscovites de cette époque et leur était facilement intelligible. Mais au XIX[e] siècle, il devint un peu démodé par ses archaïsmes et ses tournures trop slavonisées. Les rédacteurs des traductions tâchaient souvent de conserver artificiellement certains archaïsmes slaves, ce qui rendait leur langage trop lourd et l'éloignait du style de Pouchkine et de Tourguénieff. Mais ce ne sont là que des détails, un

1. *Histoire de l'Église russe* (en russe), tome I.

peu fâcheux, mais au fond insignifiants. Ce qui est important à noter, c'est que les Russes cultivés possédaient une lecture spirituelle edifiante et parfaitement authentique du point de vue de la tradition patristique.

Laissant de côté les anciennes traductions slaves et slavo-russes, passons aux travaux du XIXe siècle. Leur histoire est assez intéressante. On doit tout d'abord signaler que nous possédons trois formes de traductions patristiques en russe. 1) Les travaux des professeurs des Académies ecclésiastiques, facultatifs et sporadiques au début, mais bien systématisés ultérieurement. 2) Les traductions faites librement par tel ou tel érudit, professeur, prélat ou laïc, en vue de leurs recherches scientifiques ou pour leur propre intérêt ; on les publiait dans des revues spéciales, dans des feuilles diocésaines, actuellement oubliées et introuvables, ou en éditions à part. 3) Les traductions effectuées dans les monastères, tels qu'Optina en Russie ou Saint-Pantéléimon au Mont Athos, généralement d'œuvres ascétiques (comme *l'Échelle*, l'Abbé Dorothée, la *Philocalie*, les règles monastiques, etc.), traduites par Mgr Théophane, par le P. Clément Sederholm et certains autres. Les « slavophiles » et les professeurs de l'université de Moscou qui les entouraient s'engagèrent volontiers dans ces travaux.

Ce fut l'Académie ecclésiastique de St-Pétersbourg qui commença la première les éditions des textes patristiques en russe. Sous le rectorat du P. Grégoire Postnikov (1817-1826), le futur métropolite de St-Pétersbourg (décédé le 17 juillet 1860), fut créée en 1821 la revue académique *Christianskoe Čtenie (Lecture chrétienne)* et à partir de cette époque parurent les premières traductions, plus ou moins scientifiques [1]. Les professeurs de St-Pétersbourg et quelques-uns de Moscou se mirent avec entrain au travail qui ne fut au début ni coordonné, ni soumis à aucun plan. L'ordre systématique et la chronologie étaient complètement négligés : saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Jean Chrysostome et saint Isidore de Péluse venaient se ranger à côté de saint Jean Damascène et de Maxime le

1. A. RODOSSKIJ, *En marge de l'histoire de la revue « Lecture chrétienne »* dans *Christ. Čtenie*, 1896, fasc. CCII, pp. 343-361.

Confesseur. On imprimait ce que chaque professeur avait sur le métier. Une amélioration s'introduisit plus tard, après la coordination du travail entre les professeurs de St-Pétersbourg et ceux de Moscou, et un plan général s'élabora dont nous parlerons plus loin.

A cette époque, et jusqu'en 1843, les traductions des textes ne se publiaient que dans la revue mentionnée. Les théologiens de Moscou, privés d'une propre revue, collaboraient au *Christianskoe Čtenie*. Ce qui est le plus à regretter, c'est que les traductions et les articles ne portaient pas de signature. Cette tradition des travaux anonymes, adoptée plus tard par l'Académie de Moscou, régna assez longtemps dans les revues théologiques et religieuses, ce qui rend impossible toute recherche bibliographique.

Une date est à noter. L'archimandrite Nicodème Kazancev, dans son rapport au Saint-Synode en 1840 écrivait : « On ne pourra attendre que les théologiens russes soient des esprits plus rassis et plus indépendants des théologiens latins, allemands, français et anglais que quand ils pourront lire les Pères en russe »[1]. Ce prélat et son ancien condisciple, l'archimandrite Philarète Gumilevskij (recteur de l'Académie de Moscou, 1835-1841, célèbre historien, patrologue et théologien, décédé en 1866), furent donc les initiateurs du grand travail que l'Académie de Moscou entreprit, et qui doit être considéré comme son *Monumentum aere perennius*. En 1843 cette Académie inaugura une revue spéciale sous le titre *Œuvres des Saints Pères (Tvorenija svjatych otcev)* qui fut transformé par l'archimandrite Antoine Chrapovickij en 1892 en *Revue théologique (Bogoslovskij Věstnik)*.

Le P. Philarète Gumilevskij présenta en 1835 au métropolite Philarète de Moscou son programme des traductions, aussi bien que sa version du *Pré spirituel* de Jean Moschus (publié treize ans plus tard, en 1848). Ce plan, critiqué par le métropolite, ne fut réalisé qu'en 1843, quand le P. Philarète cessa d'être recteur de l'Académie. Le métropolite insistait sur un plan plus systématique que celui du recteur Philarète. Il préférait des traduc-

1. Iv. Korsunskij, *Histoire de l'enseignement grec en l'Académie ecclésiastique de Moscou*, dans *Bogosl. Věstnik*, 1893, novembre, p. 230.

tions complètes de certains Pères, « pour ne pas les émietter ni les mélanger les uns aux autres »[1]. Un comité de rédaction, sous la présidence du recteur (après le P. Philarète ce fut le P. Eusèbe Orlinskij) fut chargé de modifier le plan primitif et de le réaliser. La revue comprenait deux parties : les « Œuvres » des Saints Pères (ou les textes mêmes) et les « Appendices », c'est-à-dire différents articles de théologie, toujours anonymes. Ainsi, après de longues préparations, des consultations avec le métropolite et des corrections des textes des sermons de saint Grégoire de Nazianze (écrivain préféré du métropolite), on débuta en 1843 avec le premier volume des « Œuvres ».

Toute une équipe de traducteurs, pour la plupart professeurs et chargés de cours, travaillèrent dans ce chantier. Les traductions, corrigées par le comité de rédaction, dont la cheville ouvrière était le P. Pierre Delicin, devaient être soumises à l'approbation du métropolite. Styliste impeccable, helléniste consommé et esprit pénétrant, Philarète était connu comme un critique sévère et sans merci. Souvent ses notes faites en marge des épreuves piquaient les malheureux traducteurs et surtout leur chef, le P. Delicin. Ce dernier a beaucoup souffert de la part du métropolite. Mais c'était Philarète ! le célèbre métropolite Philarète de Moscou, personnage presque légendaire pour nous, resté immortel dans l'histoire de l'Église russe et de l'enseignement théologique.

Les fruits de ce travail furent vraiment considérables. A partir de 1843, l'Académie de Moscou ne cessera, jusqu'à la fin de l'Empire (1917), de traduire et de rééditer les textes déjà publiés. Certains Pères ont été édités trois et quatre fois. On a traduit presque tous les écrits des grands théologiens et des Pères de l'Église. La série complète comprenait plus de quatre-vingts volumes. L'édition fut interrompue en 1917, à l'œuvre de saint Maxime le Confesseur et de Nicéphore de Constantinople.

* * *

Pour mieux accomplir leur tâche, les traducteurs avaient

1. *Ibid.*, p. 232.

distribué entre eux le travail de telle manière qu'un secteur spécial et bien limité était confié à chaque Académie. Au bout d'un demi-siècle le bilan d'ensemble se manifesta comme fort important.

En effet, l'Académie de Moscou, comme nous l'avons déjà dit, a traduit les œuvres des grands théologiens et des Pères de l'âge classique (IVe-VIIe ss.). L'Académie de St-Pétersbourg, après les premiers efforts que nous avons mentionnés plus haut, entreprit la traduction des écrits historiques. On commença par Eusèbe de Césarée, Socrate, Sozomène et Évagre, pour aboutir aux chroniques byzantines. Sous l'influence d'un des premiers byzantinistes russes, le prof. Ivan E. Troickij, toute une tradition et une ambiance byzantine s'introduisit dans l'Académie de la capitale russe. Les écrits de Georges Acropolite, de Grégoire de Chypre et de Grégoire Pachymère, de Jean Cinnamus, de Nicetas Choniate, de Nicéphore Bryennios et de Nicéphore Grégoras, de Procope de Césarée — presque toute la collection de Bonn — parurent en russe grâce à ses professeurs [1]. En outre, cette Académie a édité en cinq fascicules une collection des anciennes liturgies orientales et occidentales, sous la rédaction du prof. A. Katanskij. On doit signaler surtout comme étant le grand mérite de cette Académie, la traduction complète et très soignée des œuvres de saint Jean Chrysostome en treize volumes. On termina avant la révolution avec les œuvres de saint Théodore le Studite, en deux volumes. Tel fut à peu près le bilan de l'Académie de St-Pétersbourg.

Celle de Kiev, plus avancée en Occident, fière de son passé et un peu latinisante dans sa tradition littéraire, entreprit les *Trudy (Travaux de l'Académie de Kiev)* et, à part, les œuvres de saint Cyprien, de Tertullien, d'Arnobe, de saint Ambroise, de saint Jérôme et de saint Augustin, plus de trente fascicules en tout.

L'Académie de Kazan, la cadette des écoles théologiques russes, travailla surtout dans le champ missionnaire. La polémique antimusulmane et antibouddhiste préoccupait ses professeurs.

1. I. Sokolov, *La tradition byzantinologique à l'Académie de Saint-Pétersbourg. Chr. Čt.*, 1904, janv., pp. 143-156.

Mais en outre, ceux-ci contribuèrent aussi aux traductions patristiques, quoique moins systématisées. Cette Académie édita les Actes des Conciles œcuméniques et locaux. Le P. Alexandre Smirnov a traduit une série d'apocryphes de l'Ancien Testament. Le *De principiis* et le *Contra Celsum* d'Origène, plusieurs écrits de saint Hippolyte de Rome et de saint Grégoire le Grand parurent en russe par les soins des professeurs de Kazan.

En outre il faut signaler une collection importante, entreprise par le *Pravoslavnoe Obozrěnie (Revue Orthodoxe)*. Son rédacteur, le P. Pierre Preobraženskij, en collaboration avec ses confrères hellénisants (tradition du métropolite Philarète) se donna pour tâche de traduire les monuments du christianisme primitif et de la littérature anté-nicéenne. Les écrits des Pères Apostoliques, des Apologètes du IIe siècle et de saint Irénée ont ainsi vu le jour dans cette collection. On ne doit pas oublier non plus la série en trois volumes des écrits patristiques, relatifs à l'interprétation de la liturgie (St-Pétersbourg, 1853-1856).

Le sillon tracé par les études classiques et le goût de la lecture spirituelle cultivèrent cette tradition patristique, qu'on n'abandonnait pas, même les études terminées. Professeurs de séminaire, aumôniers de paroisse ou évêques d'un diocèse, parfois assez éloignés des grands centres de civilisation, et anciens élèves des Académies poursuivaient pour leur propre intérêt les recherches dans ce domaine.

Celui qui mérite surtout d'être mentionné, c'est Mgr Arsène Ivaščenko. Élève de Kiev, recteur d'un séminaire et ensuite évêque auxiliaire, il travailla sans relâche jusqu'à sa mort (1903) dans le champ des études byzantines. Malgré des conditions parfois peu favorables, il établit les textes de manuscrits inconnus et les traduisit avec des préfaces et des notes critiques. Grâce à son énergie et à sa remarquable érudition, plus de trente documents inédits (le polémiste Manuel du Péloponnèse, Marc d'Éphèse, Nil Damilas, Nil de Rhodes, Georges Scholarios, Philothée de Constantinople et d'autres) virent le jour dans les revues scientifiques et les publications théologiques et diocésaines.

Mgr Théophane Govorov (« Le Reclus ») a beaucoup contribué lui aussi à enrichir les traductions des saints Pères, surtout dans le domaine des écrits ascétiques. Le prof. N. Korsunskij traduisit

les œuvres de Clément d'Alexandrie ; le P. M. Bogoljubskij, le commentaire d'André de Césarée sur l'Apocalypse et *La Vie en Jésus-Christ* de Nicolas Cabasilas ; le prof. A. Dmitrjevskij a considérablement enrichi la littérature russe par ses traductions des textes liturgiques ; *l'Euchologe* de Sérapion de Thmuis, notamment, lui doit son *editio princeps*, avant que le Dr Wobbermin ne le publiât dans les *Texte und Untersuchungen*. Des textes arméniens, géorgiens et éthiopiens ont été traduits par MM. Emin, Marr, Patkanov, Chachanov, le P. Kekelidze et Turaev, qui ont consacré leur érudition aux études des versions patristiques en ces langues.

L'activité littéraire du monastète d'Optina est aussi remarquable. Au cours du XIXe siècle ce couvent a publié cent vingt-cinq ouvrages de différente valeur, au nombre total de 224.000 exemplaires. Sa bibliothèque, composée des collections du staretz Paisij Veličkovskij et d'autres était assez importante. Les traductions patristiques, à partir de 1846, ont été dirigées par le staretz Macaire et les Kirěevskij sous le haut patronage du métropolite Philarète de Moscou. Les principaux traducteurs furent : le staretz Ambroise Grenkov, le P. Léonide Kavelin, bon historien, philologue et bibliophile, le P. Juvénal Polovcev (futur archevêque de Vilno) et le P. Clément Sederholm, fils d'un pasteur luthérien de Moscou, éminent latiniste et helléniste, converti à l'Orthodoxie et devenu moine d'Optina. Ils ont recruté une forte équipe de collaborateurs, tels que Mgr Théophane le Reclus, le professeur Th. Golubinskij de l'Académie de Moscou, le prof. Ševyrev et autres. Sous le staretz Macaire (1847-1860) le monastère a édité seize opuscules[1].

Le monastère russe Saint-Pantéléimon au Mont Athos a aussi contribué beaucoup à l'œuvre des traductions patristiques. Les écrits ascétiques des Pères, les vies des saints, les florilèges de spiritualité, etc., ont été édités par ce couvent. En parlant des traducteurs athonites il faut surtout mentionner le P. Matthieu. A l'opposé des savants dont nous avons parlé, qui étaient

1. D. Sokolov, *Le mérite du monastère Optina dans l'édition des œuvres patristiques* dans *Pribavl. k. Cerkov. Vědomost.*, 1902, n° 30, pp. 1001-1005. Cfr M. S., *Du passé du monastère Optina*, dans la même revue, 1903, n° 26, pp. 973-981.

docteurs en théologie, maîtres en philologie, recteurs ou professeurs d'académies ecclésiastiques ou d'universités, comme Mgr Théophane et le P. Clément Sederholm, le P. Matthieu ne possédait aucun titre. Fils d'un simple marchand, sans formation aucune, il se retira au Mont Athos, où il embrassa la vie monastique. Il ne fut même pas ordonné prêtre et, tout en restant simple moine c'est-à-dire moine du grand habit, il consacra sa vie aux études des manuscrits dans les bibliothèques de la Sainte Montagne. Autodidacte, il apprit parfaitement le latin, le grec ancien et le grec parlé *(Omilouméni)*, le serbe et le français. En tant que bibliothécaire du couvent il mit en ordre tous les manuscrits de Saint-Pantéléimon. Les savants qui visitaient le Mont Athos, le connaissaient bien. Il était en correspondance avec tout le monde, on demandait ses conseils et on lui adressait des questions parfois très difficiles sur les éditions manuscrites et les variantes des textes. Le gouvernement français lui confia les palmes académiques. C'est lui qui a corrigé les épreuves de presque toutes les éditions du monastère ; notamment *Les Actes* du Monastère Saint-Pantéléimon, *La Philocalie* (en russe), les écrits de Syméon le Nouveau Théologien, *La Lutte invisible spirituelle* (manuel de spiritualité et de théologie ascétique), etc. Le P. Matthieu mourut le 4 septembre 1911 [1].

* * *

Telle a été, dans son ensemble, l'activité patristique de la Russie religieuse jusqu'à la révolution de 1917. Elle n'a certes pas été inférieure à celle des autres pays, comme on a pu s'en rendre compte. Le moment n'est pas venu peut-être de déterminer le rôle qu'ont pu jouer tous ces travaux dans le cadre général des études ecclésiastiques de ces derniers siècles ; le but des présentes lignes n'a été que d'en marquer à grands traits les étapes. Nous comptons donner, dans une publication ultérieure, la liste aussi complète que possible des travaux dont nous avons parlé dans ce rapide exposé.

Paris, St-Serge, septembre 1954. P. Cyprien Kern.

1. Nécrologie dans *Viz. Vrem.*, XX, Saint-Pétersbourg, 1913, pp. 335-358 et *Soobšč. Prav. Pal. Obšč.*, 1912, XXIII, pp. 122-142.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — La revue *Proche-Orient Chrétien* a publié une étude à l'occasion de la commémoration du soixantième anniversaire de l'encyclique ORIENTALIUM DIGNITAS ECCLESIARUM de Léon XIII (30 nov. 1894) [2].

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa cad. 35, Istanbul) ; *ARM* = *L'Actualité religieuse dans le monde* (28, Bd des Invalides, Paris, 7e) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (rue Guimard 9, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Fribourg-en-Br.) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., U. S. A.) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PHNK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastr. 100, La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *RM* = *Russkaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue Montholon, Paris, 9e) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale (5, rue Pétel, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Journal du Patriarcat de Moscou (B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

Le lecteur désireux d'avoir ces sigles à portée de la main peut en demander un tiré à part à l'administration d'Irénikon.

2. Cfr Néophyte EDELBY, B. A., *Pour le soixantième anniversaire de l'Encyclique « Orientalium Dignitas »* (1894-1954), *POC*, juillet-sept., 1954, pp. 195-212. L'article est suivi du texte annoté de l'encyclique.

L'encyclique — dit cette étude — marque un point culminant dans l'histoire du catholicisme oriental et un tournant décisif dans les méthodes d'apostolat dans le Proche-Orient. Bien que la réaction de beaucoup fût telle qu'elle empêcha pour de longues années la réalisation des intentions du Pape, l'A. de l'article constate que les choses ont bien changé depuis :

« Certes, bien des plaintes seraient aujourd'hui encore valables. Mais de toute évidence, la cause du catholicisme oriental est gagnée. Nous sommes désormais sûrs qu'au contact bienfaisant de l'Occident, l'Orient restera lui-même, et cela non par attachement aveugle à des traditions périmées, non par désir de singularité, non par chauvinisme, esprit de clocher ou intérêt humain, mais pour rester fidèle à la mission dont Dieu l'a chargé et qu'il ne saurait renier sans se trahir : témoin vivant du Christ au cœur de l'Islam, germe d'unité chrétienne et garantie de vraie catholicité dans l'Église ».

L'étude s'est appliquée spécialement à l'examen de la correspondance du patriarche melkite Grégoire II Youssef, de 1890 à 1896, avec le St-Siège, les Délégués apostoliques, les missionnaires et les quelques amis d'Occident qui avaient pris sur eux de défendre son point de vue à Rome et parmi lesquels il faut surtout compter le Cardinal Langénieux, archevêque de Reims, qui fut légat pontifical au Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893. L'état des choses tel qu'il s'y révèle était tout simplement déconcertant. Aussi « l'Encyclique constitue-t-elle dans l'histoire de l'Église la première réaction pontificale vraiment vigoureuse contre le système de latinisation qui mettait en péril l'existence du catholicisme oriental ou entravait considérablement sa mission » (p. 210).

En Israël, les catholiques grecs jouissent actuellement d'une entière liberté religieuse, a déclaré Mgr Georges Hakim, archevêque de Galilée.

Les droits temporels de l'Église — le statut du clergé, sa juridiction, l'exemption des impôts — sont entièrement respectés par le gouvernement. En ce qui concerne les écoles, l'archevêque a déclaré que l'Église catholique grecque y dispensait comme elle l'entendait son enseignement — « bien qu'il soit regrettable que nous ne jouissions d'aucun soutien de la part de l'État ». Actuellement il y a huit écoles publiques et deux orphelinats. On espère pouvoir ouvrir un lycée au cours de cette année. Cependant la situation scolaire des croyants catholiques grecs — qui ne sont pas moins

de 18.000 en Galilée — est quelque peu gênée par le fait qu'à la campagne les parents ne disposent que des écoles de l'État pour leurs enfants. On s'efforce d'y suppléer par un enseignement religieux spécial [1].

Le R. P. Martin JUGIE, A. A., est décédé à Lorgues (Var) le 29 novembre dernier, à l'âge de 77 ans.

On se rappelle que la *Revue des Études Byzantines* a dédié naguère un volume spécial (1953, XI) à cet illustre byzantiniste, pour honorer 50 années de travail assidu consacré principalement à l'étude de l'Orient chrétien. On y trouve une bibliographie des nombreux ouvrages et articles publiés depuis 1904. Par ses travaux, le P. Jugie a défriché un immense terrain de science historique, théologique et patristique : labeur de pionnier entièrement accompli au service de l'Unité chrétienne. Il n'est pas nécessaire de le suivre dans toutes ses interprétations et conclusions pour être saisi d'admiration et de reconnaissance devant l'effort tenace et loyal du grand savant que fut le P. Jugie.

En novembre dernier le RUSSICUM — collège russe à Rome — a célébré le 25e ANNIVERSAIRE de son inauguration [2].

On annonce le décès, survenu à Buenos Ayres le 19 février dernier, du R. P. Philippe de Régis, S. J., qui fut le second recteur du *Collegium Russicum* de Rome. Le défunt s'occupait activement depuis plusieurs années de la colonie russe en Argentine.

La hiérarchie canadienne a décidé la fondation d'une confraternité pour l'Union des Églises sous la présidence du chancelier de l'Université Laval, Mgr LEMIEUX [3].

Une église catholique GÉORGIENNE a été inaugurée le 9 janvier à Paris dans la crypte de l'église Notre-Dame de Consolation (23, rue Jean Goujon). Les cérémonies se sont déroulées

1. Cfr *ARM*, 1er févr., p. 10. Aussi *POC*, juillet-sept., pp. 263-270, où il apparaît que l'élément juif orthodoxe n'abandonne pas sa « lutte contre la Mission » et en particulier contre les écoles, mais cette opposition ne revêt plus le caractère de farouche campagne de presse d'auparavant.
2. Cfr *HK*, janvier 1955, pp. 179-183.
3. *Katholiki*, 3 déc.

sous la présidence de Son Exc. Mgr Rupp, nouvel évêque auxiliaire de Paris pour les Étrangers.

S. Exc. Mgr Severios, archevêque de Tiruvalla (Cochin-Travancore) est décédé le 18 janvier à l'âge de 60 ans.

Ce décès se produit à peine un an et demi après la mort de Mgr Ivanios, le pionnier du mouvement d'union au Malabar. Précisément à la date du 18 janvier, *La Croix* publiait, à l'occasion de la semaine de l'Unité chrétienne, un article de Mgr Severios où celui-ci décrit l'étonnant développement du catholicisme syro-malankar. Il compte actuellement 80.000 fidèles dont 160 prêtres et religieux [1].

Église russe en URSS. — Par leur simple présence, les monastères jouent un grand rôle dans le maintien du christianisme en Russie. La dernière chronique l'avait déjà signalé [2]. Cependant, par rapport à la situation d'avant la révolution, les monastères sont encore fort peu nombreux. L'an dernier, en Amérique, le métropolite Hermogène en portait le nombre, actuellement, à 90, alors que, suivant les déclarations faites par le métropolite Nicolas en 1945, il n'y en avait que 40 à cette époque. A la suite d'une analyse minutieuse du *Journal du Patriarcat de Moscou*, N. Struve, dans le *Messager* des Étudiants russes [3], tente d'inventorier ces monastères. Il parvient à en identifier une quarantaine, dont la majorité toutefois se trouve dans les territoires annexés à l'Union Soviétique depuis 1944.

L'A. rappelle qu'une statistique du St-Synode de 1914 mentionnait sur le territoire russe 550 monastères d'hommes avec 11.845 moines et 9.485 novices, ainsi que 475 couvents de femmes comportant 17.283 moniales et 56.616 novices, soit au total 1.025 monastères. Plus de la moitié en a été confisquée. Quant aux autres, la loi du 8 avril 1926 a rendu leur existence économiquement impossible.

Quelques intellectuels — au nombre desquels l'écrivain

1. Sur les groupements chrétiens de l'Inde, cfr la *Chronique* précédente, p. 470 en note. Les catholiques de rite syro-malabar sont au nombre de 1.060.000 ; les catholiques latins de 847.000. Les orthodoxes de rite syro-malabar compte 6.000 fidèles, les orthodoxes de rite syro-malankar 1.100.000.
2. Cfr *Ir.*, 1954, p. 453, en note.
3. Cfr *Vestnik*, nov.-déc. 1954, pp. 38-41.

A. Morozov — publient dans la *Literaturnaja Gazeta* du 15 janvier 1955 un manifeste soulignant l'état de délabrement de certaines églises et monastères de la province d'Archangelsk. Ils s'étonnent de ce qu'aucune sanction n'ait été prise contre les fonctionnaires qui ont ces monuments artistiques dans leurs attributions.

Le communiqué par lequel N. CHRUŠČEV condamna sévèrement les erreurs de la propagande antireligieuse, est en parfaite harmonie avec les résolutions de la « Société pour la diffusion des connaissances scientifiques et politiques ». Pour la préparation de nouveaux cadres de propagandistes, on a décidé d'organiser des écoles de formation spéciale dans chaque centre de république, de province et de district. Il importe d'intensifier la littérature antireligieuse, et la publication d'une revue mensuelle de vulgarisation *Science et Religion* était prévue pour janvier 1955.

Au nombre des thèmes de conférences et de brochures de « propagande scientifique athée » on rencontre fréquemment « l'activité pernicieuse de la réaction catholique ». L'Ukraine occidentale, et spécialement son centre Lvov — ancien « bastion » du catholicisme à l'Est — est particulièrement visée. Tout comme pour la « Lutte pour la paix », le Patriarcat de Moscou accorde un appui précieux aux dirigeants soviétiques dans leur politique ukrainienne. Le *Journal* du Patriarcat de décembre [1] relate la visite d'une délégation d'anciens gréco-catholiques de l'Ukraine occidentale et de la Subcarpathie, conduite par l'évêque ANTOINE de Stanislav. Le 19 octobre, lors d'une réception par M. G. G. KARPOV, président de la Commission gouvernementale pour les affaires de l'Église russe orthodoxe, l'évêque a, entre autres, déclaré : « Célébrant cette année le 15e anniversaire du moment où notre héroïque armée a brisé pour toujours la barrière séparant notre peuple du grand peuple russe, nous célébrerons bientôt le 10e anniversaire de la liquidation de l'Union dans les provinces occidentales de l'Ukraine et de la Subcarpathie, imposée de force par le Vatican à notre peuple » (p. 26). Une visite des monuments du Kremlin

1. Cfr *ŽMP*, 1954, nº 12, pp. 24-30.

eut lieu le même jour. « J'ai été à Rome et en d'autres villes d'Europe — dit l'évêque Antoine — mais nulle part je n'ai vu de telles richesses historiques » (p. 27). A Kiev, la délégation a logé dans le nouvel hôtel « Leningrad » et à ce propos, l'évêque a de nouveau répété « que nulle part, en Europe, il n'avait vu un hôtel pareil »... (p. 24). La délégation a aussi assisté à une Liturgie célébrée par le patriarche Alexis : « Nous n'avons jamais rien vu de pareil en Occident » (p. 26). Dans la courte allocution qu'il a prononcée devant M. Karpov, Mgr Antoine déclara : « A notre retour, nous ferons connaître nos impressions et le fruit de nos heureuses expériences à nos confrères et fidèles en vue de les confirmer dans notre foi orthodoxe ancestrale » (pp. 26-27). Il a déclaré la même chose à deux reprises devant le Patriarche (p. 26-27). Au cours d'une visite qu'il fit ensuite à l'Académie de théologie de Moscou, Mgr Antoine eut la joie d'apprendre de la bouche du recteur qu'il avait été promu au rang d'archevêque.

Du 9 au 31 août 1954, une délégation des Églises orthodoxe et luthérienne de Finlande a rendu visite au Patriarcat de Moscou. Le métropolite Nicolas a qualifié ces hôtes de « premières hirondelles » [1]. Néanmoins, les relations entre l'Église orthodoxe finlandaise et l'Église orthodoxe russe se heurtent encore à certaines difficultés [2].

Émigration. — L'archevêque Boris, récemment nommé exarque du patriarche de Moscou en Amérique, a obtenu un visa pour un séjour de deux mois aux États-Unis. Il est parti le 29 décembre, en compagnie d'un secrétaire, A. F. Šiškin [3].

La Réunion d'automne de l'Action chrétienne des Étu-

1. Cfr *ŽMP*, 1954, nº 10, p. 20.

2. Cfr *ZMP*, 1954, nº 12, art. *Pour la paix ecclésiastique*, pp. 65-68, et 1955, nº 1, p. 55. A l'occasion du 10e anniversaire de l'élection du patriarche Alexis la Commission gouvernementale des Affaires de l'Église orthodoxe russe donna une grande réception (*Izvestija*, 4 févr.). Des offices spéciaux ont été célébrés, le vendredi 4 février, dans toutes les églises.

3. Il a dû quitter de nouveau les États-Unis le 1er mars : le prolongement de son séjour fut refusé par les autorités américaines. En revanche, l'aumônier catholique de Moscou (un Américain) a été convoqué par la police soviétique, le soir du 2 mars, où son départ lui fut notifié également.

DIANTS RUSSES s'est tenue à Bièvres (France), les 13 et 14 novembre. Le prof. ZANDER, le R. P. ZENKOVSKIJ et Mme BEHR-SIGEL y ont pris la parole. La Conférence a souligné deux dangers à propos du rôle de l'Orthodoxie en Occident : le témoignage de l'Orthodoxie ne peut ni être défiguré, ni caché sous un étroit ritualisme ; d'autre part, il importe de discriminer nettement l'essentiel de la foi orthodoxe des accessoires historiques ou des éléments caractéristiquement nationaux [1].

Sur l'assemblée du mouvement de la jeunesse orthodoxe SYNDESMOS, en décembre dernier, cfr ci-après *Notes et Documents*, p. 110.

Le prof. B. P. VYŠESLAVCEV est décédé à Genève en octobre dernier à l'âge de 77 ans. L'émigration russe perd en lui un de ses plus brillants penseurs. Il professait à l'Institut St-Serge de Paris et avait pris une part active au mouvement œcuménique d'entre les deux guerres.

Alexandrie. — Comme chaque année, le DISCOURS du patriarche CHRISTOPHORE à la cérémonie de la « vasilopitta » [2] a été un événement. En voici les points marquants :

« L'état précaire de Notre santé a incité certains à suggérer Notre éloignement du Trône et Notre mise sous tutelle. Quelques-uns de Nos amis s'en sont même fait l'écho ». Le patriarche rappelle les événements qui ont troublé la vie du patriarcat au cours de l'année 1954. Après avoir analysé quatre chefs de contestation dans le secteur économique, il attribue à ces troubles la circonstance que les bâtiments en construction ne sont pas encore achevés. Mgr Christophore compte pouvoir les terminer cette année, espérant, dit-il, « que Nous arriverons à trouver des ressources nouvelles ».

On envisage la fermeture des écoles patriarcales d'Alexandrie pour les remplacer par un séminaire ecclésiastique.

« Nous songeons également à étudier la possibilité de notre union avec les Églises copte, arménienne et éthiopienne. L'an

1. Cfr *Vestnik* (Paris/New-York), nov.-déc., p. 61.
2. Gâteau du jour de l'an, fête de saint Basile au calendrier byzantin, d'où le nom qui signifie « gâteau de saint Basile ».

dernier Nous avons déjà promis de Nous en occuper... Les monophysites de l'Uganda retiennent également notre attention. Nous projetons de réunir le synode panorthodoxe ou un autre. Il se prononcera sur cette question de l'union et sur bien d'autres encore, telle celle du calendrier. Pour les raisons que l'on sait, le patriarcat œcuménique ne semble plus qualifié pour réunir ce synode.

« Nous avons été en mesure de régler la question de l'Exarchat américain du Trône d'Alexandrie. L'an dernier, Nous vous avons signalé que nous espérions que le patriarcat œcuménique nous indemnise pour avoir, à sa demande, dissous Notre exarchat. Aucune indemnité ne nous ayant été allouée, Nous Nous sommes vu obligé de le rétablir »[1].

Mgr Christophore manifeste aussi son désir de voir établir de l'ordre dans les questions relatives au mariage qui, selon l'ancienne discipline, ressortiraient à nouveau de la compétence exclusive des tribunaux patriarcaux. Il termine en manifestant le regret que le patriarcat, qui disposait autrefois de quelque 10.000 livres par an pour venir en aide aux miséreux, ne possède actuellement plus aucune ressource à cet effet[2].

Pantainos du 21 décembre publie un communiqué du patriarcat demandant que les fêtes de RÉVEILLON prévues pour le 24 décembre n'aient pas lieu. Le patriarche met les contrevenants en garde contre des sanctions sévères.

Amérique. — La DOUZIÈME ASSEMBLÉE du Clergé et des Laïcs de l'archidiocèse grec orthodoxe d'Amérique, réunie à Savannah, Ga, a approuvé le projet d'érection de deux NOUVEAUX DIOCÈSES, l'un de Washington (D. C.), et l'autre à Détroit (Mich.). A l'unanimité, elle décida de rassembler, au cours de 1955, deux millions de dollars pour la reconstruction

1. Cfr sur cette question *Chronique*, 1954, pp. 455-56. Une correspondance d'Amérique publiée par *Apostolos Andreas* du 17 nov. fait comprendre que la nomination de l'Exarque Arsène SALTAS (déposé par Constantinople en 1953 pour « activité schismatique ») aurait été faite contre certains avantages financiers. L'Exarchat en question se réduirait à peu de chose.

2. Cfr *P.*, 1er janvier.

du palais patriarcal d'Istanbul. Sur l'heure, on recueillit déjà plus de 40.000 dollars.

La fondation, à Athènes, d'une MAISON pour les étudiants orthodoxes grecs-américains faisant leurs études en Grèce a été approuvée. On a émis l'espoir que le séminaire théologique de la Ste-Croix à Brookline (Mass.), se développe au point de devenir la première Université grecque, avec cycle de cours complet, des États-Unis.

L'archevêque MICHEL, chef du diocèse grec de l'Amérique du Nord et du Sud a déclaré qu'au cours des deux dernières années, 38 nouvelles églises orthodoxes grecques ont été construites aux États-Unis [1].

Mgr ATHÉNAGORE, évêque d'Élaia, chef de la circonscription épiscopale de Californie dans la hiérarchie de l'Église grecque orthodoxe, a été transféré en Nouvelle Angleterre. Homme encore jeune, d'une haute culture et d'une énergie débordante, il fit de grandes choses en Californie. On se souviendra de sa lettre sur l'Unité chrétienne adressée en juin 1954 au cardinal McIntyre, archevêque de Los Angeles [2].

Angleterre. — A la CHURCH ASSEMBLY de novembre, la question de la NOMINATION DES ÉVÊQUES a suscité de longs et intéressants débats. En fait, c'est le Premier Ministre qui désigne actuellement les évêques anglicans. La grande majorité de l'Assemblée a été d'avis que cette dépendance nuit au rayonnement spirituel de l'Église anglicane et comporte des risques très sérieux. Qu'adviendrait-il, par exemple, si le premier ministre n'était pas chrétien ou s'il était hostile à l'Église ? En outre, le peuple se sent enclin à considérer les évêques et les doyens comme des fonctionnaires. L'archevêque d'York a, à son tour, souligné l'anomalie d'une société spirituelle dont les principaux chefs sont nommés par une personne qui peut ne pas être ni ecclésiastique, ni même chrétienne. C'est là une question de principe car les nominations qui se sont faites au cours des dernières années n'ont pas donné matière à critique. Quand un

1. Cfr *LC*, 21 nov., pp. 8-9.
2. Cfr *Chronique*, 1954, pp. 318-319.

autre membre de l'Assemblée objecta que pareille motion ouvrirait la porte au *disestablishment*, on précisa qu'il ne s'agissait pas d'une question de principe mais simplement d'une autre procédure pour proposer les nominations. L'archevêque de Cantorbéry estima pour sa part qu'il ne fallait pas donner trop d'importance à cette question. Un changement trop radical dans la nomination des évêques entraînerait nécessairement le *disestablishment*. D'autre part, l'archevêque ne craint pas que la question soit abordée de front, pour autant que les intérêts de l'Église l'exigent. Mais selon lui, d'autres problèmes plus importants requièrent l'attention à l'heure actuelle [1]. Le débat et ses conclusions ont révélé une fois de plus qu'il existe, au sein de l'Église d'Angleterre, une tendance très nette vers une indépendance plus grande à l'égard du pouvoir temporel.

La Commission sociale et industrielle de la *Church Assembly* a publié un RAPPORT SUR LE RÉARMEMENT MORAL. Ce document est nettement hostile au mouvement de Caux. Il lui reproche principalement de déformer les notions chrétiennes du péché, de la réconciliation et du jugement. Il lui impute aussi de faire un usage arbitraire de la Bible.

Fin décembre, la presse anglaise a accordé une large audience à la brochure de l'archevêque de Cantorbéry *Problems of Mariage and Divorce*. Le Dr. FISHER y critique les lois du pays qui ont eu pour effet d'accroître le nombre des divorces. Alors qu'on n'en comptait que 171 en 1871, ils se chiffrent à 30.326 en 1953.

Constantinople. — A la demande de Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Thyatire et exarque en Europe occidentale du patriarche œcuménique, le Saint-Synode lui a adjoint un second évêque auxiliaire en la personne de l'archimandrite JACQUES (Koukouzis), de la paroisse de l'Annonciation à Boston (USA). Le 17 décembre, il a été élu au siège titulaire de Mélitè (Malte) [2]. Le premier évêque auxiliaire de Mgr Athénagore est Mgr Mélétios de Reggio.

La BÉNÉDICTION DES EAUX du Bosphore a eu lieu en grande solennité en 24 endroits différents lors de la fête de l'Épiphanie [3].

1. Cfr *CEN*, 26 nov. ; *CT*, 26 nov.
2. Cfr *AA*, 22 déc. ; voir aussi ci-dessous p. 99.
3. *Id.*, 12 janvier.

Grèce. — La 100e SESSION du Saint-Synode de l'Église de Grèce a été inaugurée le 19 octobre. A cette occasion, Sa Béatitude l'archevêque d'Athènes, qui présidait la session, a fait un long exposé historique et critique de l'œuvre accomplie par l'Église depuis 1833, suivi d'une analyse des problèmes actuels.

Un RAPPORT sur les Écoles du dimanche, organisées par la confrérie Zoï nous donne quelques chiffres au sujet de l'année scolaire 1953/54. En Grèce et en Chypre 2261 écoles ont été en activité au cours de cette année (contre 2.017 en 1952/53). Le nombre des élèves des deux sexes atteint 158.255 (contre 148.978 en 1952/53). Ces écoles assurent aux enfants une sérieuse instruction religieuse, instruction qui serait plutôt négligée dans les écoles publiques [1].

Enoria du 1er décembre se montre inquiète du désordre qui règne dans la PRATIQUE LITURGIQUE de l'Orthodoxie grecque, problème dont nous avons déjà fait mention à plus d'une reprise. On souhaite avant tout que les élèves des séminaires reçoivent une solide formation rituelle et cérémoniale. Le prof. VELLAS examine le même problème tout en mettant l'autorité en garde contre certaines innovations [2]. Ailleurs, celui-ci insiste sur la nécessité de disposer d'un corps bien organisé de clercs célibataires, ayant à la fois une sérieuse formation intellectuelle et une âme apostolique. Ce serait une vraie communauté monastique « où ne seraient admis, après une épreuve sévère, que des hommes de vie irréprochable et ayant une conscience très vive de l'idéal qu'ils vont servir... Aucun membre de la communauté ne pourra accepter une charge d'âmes : tous seront destinés à être envoyés par l'*Apostoliki Diakonia,* suivant les besoins du moment, en n'importe quelle partie du pays » [3].

Katholiki et *Enoria* s'indignent de l'étalage de sentiments antireligieux et immoraux au cours de manifestations publiques, voire même d'émissions de la T. S. F. officielle.

Enoria du 1er janvier signale la nomination de 3 francs-maçons en qualité de membres de la fabrique d'église dans une

1. Cfr *Aktines,* janvier 1955, p. 45. ; *Enoria,* 16 févr.
2. Cfr *Ho Ephimerios,* 1er janvier.
3. Cfr *E,* 1er janvier. Le prof. Vellas est le directeur général de l'*Apostoliki Diakonia.*

paroisse de l'Ancien Phalère. Au grand scandale des paroissiens, l'un d'eux se livrerait même en pleine église, après la lecture de l'Évangile, à des sermons tissés d'expressions maçonniques telles que « Il est parti vers l'Orient éternel... »

Une circulaire du Saint-Synode du 8 novembre a invité les évêques à rappeler à leur clergé qu'il lui demeure interdit de bénéficier de la loi du mois de mars 1954 accordant au clergé orthodoxe du Royaume le droit de vote et celui d'être élu. La hiérarchie donnera bientôt des directives plus précises sur ce point. A la suite de cette circulaire l'archevêque orthodoxe d'Athènes a publié une lettre pastorale portant interdiction à tout clerc, sous la menace de « sanctions graves », de prendre une part quelconque aux récentes élections. Le directeur d'*Enoria*, M. KERAMIDAS, a protesté contre cette mesure avec émotion et indignation [1]. Malgré la défense, un assez grand nombre de prêtres se seraient néanmoins présentés aux urnes [2].

Le SÉMINAIRE de PATMOS a été définitivement transféré à Rhodes où il occupera les bâtiments du monastère Philerimou, cédé par décret ministériel au métropolite de l'île [3].

Le ministre des cultes a élaboré un projet de loi portant sur le rétablissement de la DIRECTION GÉNÉRALE DES CULTES près de son ministère, direction qui fut supprimée il y a quelques années pour le plus grand dommage de l'Église. Le prof. Basile IOANNIDIS deviendrait le chef de ce département [4].

Les mesures prises précédemment pour supprimer les MARCHÉS le dimanche ayant été rapportées, le Saint-Synode s'efforce d'obtenir le vote d'une loi générale sur le repos dominical.

Articles : Archimandrite Émilien TIMIADIS, *Les tendances actuelles de la pensée et de la pastorale dans l'Église de Grèce*, dans *Paroisse et Liturgie* (Abbaye de Saint-André), janv. 1955, pp. 29-45.

Prof. E. D. THEODOROU : *Saint Augustin et la philosophie de la religion* dans *Ekklisia*, 1er janv. et ss.

Jérusalem. — Le patriarcat orthodoxe de Jérusalem conti-

1. Cfr *Enoria*, 16 déc.
2. *Id.*, 1er janvier.
3. Cfr *AA*, 29 déc.
4. Cfr *Katholiki*, 30 déc.

nue à faire l'objet de cris d'alarme dans la presse grecque. Malgré les efforts d'assainissement, sa situation économique demeure critique. Plus inquiétants encore sont les phénomènes suivants : dépeuplement des monastères dont le recrutement a entièrement tari ; pénurie de clergé ; disparition des fidèles, au moins dans l'État d'Israël [1]. De 600 qu'ils étaient au début du siècle, les membres de la confraternité du SAINT-SÉPULCRE ne sont plus, aujourd'hui, que 90 et l'âge de la majorité d'entre eux excède 60 ans. On s'inquiète de la pénétration russe dans les Lieux Saints et des efforts déployés pour arracher au patriarcat grec les orthodoxes arabophones. Un autre danger que l'on souligne est « la propagande latine et uniate » [2].

Une circulaire du Saint-Synode de l'Église de Grèce attire l'attention des métropolites sur la nécessité de procurer des recrues à la Confraternité du Saint-Sépulcre. Il existe à Jérusalem un collège où les jeunes Grecs qui désirent devenir membres du clergé de la dite Confrérie sont éduqués gratuitement [3].

Norvège. — On sait qu'une loi veut que tous les fonctionnaires des institutions scolaires appartiennent à l'Église luthérienne d'État. Un nouveau projet de loi vient d'être publié suivant lequel « dans des circonstances particulières » il serait permis de déroger à cette loi. L'enseignement religieux lui-même perdrait son caractère confessionnel pour n'être plus religieux et moral que dans un sens large. Huit des neuf évêques de l'Église de Norvège se sont prononcés contre ce projet. Dans l'avis que le gouvernement leur avait demandé, trois de ces évêques (SMEMO d'Oslo, BJARNE SKARD de Tunsberg et RAGNVALD INDREB de Børgvin) déclarent que toute modification de l'ancienne loi « affaiblirait le caractère chrétien confessionnel des écoles ». Cinq évêques étaient disposés à accorder cette dispense aux directeurs des établissements d'enseignement secondaire, mais non à ceux des écoles normales. Seul l'évêque Kristian SCHJELDERUP de Hamar — dont on se rappelle le nom à

1. Cfr *AA*, 17 nov. et ss.
2. *Id.*, 8 déc. Cfr les précisions de la *Chronique*, 1954, pp. 185-186.
3. Cfr *E*, 1er déc.

propos du débat sur l'Enfer [1] — partageait entièrement les idées du projet.

Ultérieurement, les évêques norvégiens, réunis en conférence annuelle, ont adressé une LETTRE COLLECTIVE aux fidèles et au peuple. Celle-ci est signée par huit des neuf évêques et comporte trois points : le message de l'Église, les relations de l'Église et de l'État, et l'avenir de l'Église.

En ce qui concerne les relations de l'Église et de l'État, cette lettre dit notamment :

Il faut reconnaître ouvertement que la période d'après-guerre a été particulièrement difficile pour les relations entre l'Église et l'État... En tant que représentants de notre Église, nous ne cesserons de rechercher notre propre responsabilité dans les difficultés que nous avons à affronter. Mais nous sommes convaincus d'une chose : C'est pour le plus grand bien de l'Église et du peuple lui-même que l'Église est spirituellement libre envers toute autorité séculière. Ainsi elle peut servir en toute obéissance le Père céleste seul et être soumise à sa parole... » [2].

Cfr également : Eivind BERGGRAV, *Norwegen: Krise zwischen Kirche und Staat*, dans *Frankfurter Hefte*, sept. 1954, pp. 695-698.

Roumanie. — La revue ecclésiastique officielle *Biserica Ortodoxă Română*, 1954, Nos 6 et 7, publie les RAPPORTS des sessions du Saint-Synode et de l'Assemblée Nationale Ecclésiastique qui se sont tenues du 5 au 7 juin 1954 à Bucarest. Le 23 août, à l'occasion du 10e anniversaire de la « liberté reconquise par la victoire des armées soviétiques », le Saint-Synode a lancé un appel au clergé et aux fidèles en faveur de la « lutte pour la paix », s'associant ainsi à celui du Conseil mondial pour la Paix, Stockholm, 19-23 juin 1954.

Parmi les nombreux points figurant à l'ordre du jour de la session du 7 juin, nous noterons les suivants :

La situation troublée existant en AMÉRIQUE, où le parti de l'opposition menée contre l'évêque ANDREI, envoyé par le patri-

1. Cfr *Chronique* 1953, p. 293 ; 1954, p. 186.
2. Cfr *SŒPI*, 1 et 24 déc.

arcat roumain, a réussi à se rendre maître des biens ecclésiastiques roumains.

Les intérêts de l'Église orthodoxe roumaine sont représentés aux LIEUX-SAINTS par l'archimandrite POLYCARPE (Primak), chef de la mission orthodoxe russe en Israël et mandataire du patriarcat roumain, de même que par l'archimandrite VICTORIEN (Ursache), chargé de l'Église roumaine sur la rive du Jourdain.

En GRÈCE, particulièrement en Épire et en Thessalie, il y avait, jusqu'au 1er septembre 1947, 14 paroisses roumaines avec un protopope à Salonique. Peu après les subventions et traitements ont été supprimés, ce qui a amené également la suppression du protopiat.

L'évêque VALERIAN d'Oradea a proposé qu'une action soit entreprise en vue de faire passer les gréco-catholiques et les Ruthènes de la République populaire hongroise à l'Orthodoxie. Le patriarche a estimé que cette affaire ne ressortissait pas de l'Église orthodoxe roumaine tant qu'il n'y aurait pas sur place un évêque orthodoxe roumain régulièrement établi. — Un blâme fut émis à l'adresse du prêtre roumain de Budapest, UNGUREANU, en raison de son insubordination envers l'éparchie de Gyula. Il a été sommé de s'y soumettre. Comme il n'y a pas d'évêque roumain en Hongrie, l'évêque d'Arad a été désigné pour les relations avec ce pays.

En raison de l'insuffisance de leur pension, le Saint-Synode a décidé d'imposer à chaque éparchie la charge de l'entretien d'un évêque retraité. Cette mesure devait prendre cours le 1er juillet 1954 [1].

Le clergé des protopiats d'Alba Julia, Sebeș et Sibiu a protesté contre le nombre excessif des conférences décanales. Une proposition tendant à les diminuer — et qui était appuyée tant par le synode des métropolites de l'Ardeal et du Banat (5 oct. 1953) que par la commission synodale — fut repoussée à la majorité des voix après que le patriarche eut rappelé les motifs de leur institution et la nécessité de leur conserver la forme fixée en

1. P. 652. Il faut en conclure que le nombre de ces évêques pensionnés est assez considérable.

juin 1952 [1]. Au cours de 1953, à Bucarest, 652 prêtres répartis en trois séries, ont suivi les cours de direction pastorale. Il y en eut 81 a Sibiu (dont 7 de Cluj et 9 d'Oradea). En certains endroits, l'absence de local approprié contrarie ces cours.

Le Saint-Synode a approuvé le RÈGLEMENT *pour l'organisation et le fonctionnement des internats des instituts théologiques de degré universitaire.* Tous les étudiants admis aux internats sont tenus à se préparer à la prêtrise. « L'internat a pour but l'entretien des étudiants afin de les aider en vue de leur préparation à la mission sacerdotale » [2].

Au cours de l'année scolaire 1953/54 les deux facultés de théologie comptaient 522 étudiants (255 a Bucarest et 267 à Sibiu). Les six écoles de chantres étaient fréquentées par 575 élèves. Du fait que certaines paroisses, en raison de leur pauvreté, n'étaient sollicitées par aucun desservant, le Saint-Synode a suggéré aux évêques de recruter sur place des candidats. Ceux-ci feront leurs études en tant que boursiers des éparchies respectives, mais sous condition d'être ordonnés pour leur paroisse d'origine.

Certaines paroisses admettent l'usage d'INSTRUMENTS DE MUSIQUE lors des enterrements. Pour autant que cette pratique ne porte pas atteinte à la solennité et à la dignité du service religieux, le Saint-Synode a laissé aux évêques le soin de juger si cette pratique pouvait être tolérée.

1. Sur ces cours en vue de la réforme du clergé séculier cfr D. I. DOENS, *La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie, Ir.*, 1954, p. 61 et ss. La « soif d'apprentissage » que constata le pr. Virgil Ursachi (*l. c.*, p. 62) n'est donc pas générale et semble avoir ses limites. Voici les thèmes qui ont été traités en 1953 :

1) Le patriotisme et ses fondements religieux.

2) La paix, bien suprême de tous les hommes et de tous les peuples.

3) La doctrine démoniaque américaine : le néo-malthusianisme.

4) Le 23 août 1944, jour d'importance historique dans la vie de l'État et de l'Église.

5) L'Église orthodoxe appuie les efforts et la lutte de la jeunesse mondiale pour la paix et l'amitié entre les peuples.

6) Réalisations des objectifs de la lutte pour la paix en 1953 (bilan de cette lutte et les devoirs qui en découlent pour le clergé).

De fait 5.529 prêtres sont encadrés dans les comités pour la défense de la paix, toujours selon l'organe officiel roumain cité.

2. Art. 2 du Règlement qui compte 75 articles (pp. 666-670).

Fin 1953, la Roumanie comptait 183 MONASTÈRES et skites comportant 5.608 moines et moniales. Il semble que la vie cénobitique soit en progrès.

Le nº 9 de *Biserica Ortodoxă Română* (septembre) est en majeure partie consacré à la visite du métropolite NICOLAS de Kruticy à Bucarest en septembre dernier. Au cours de celle-ci, il obtint le titre de docteur en théologie pour ses sermons (comportant plusieurs volumes) récemment traduits en roumain.

Suède. — La première lettre pastorale du nouvel évêque luthérien de Stockholm, le Dr. Helge LJUNGBERG, a un certain nombre de problèmes ecclésiastiques pour objet. Elle a suscité de la surprise en raison du fait qu'il souhaite la restauration du SIGNE DE LA CROIX dans l'Église de Suède. A l'appui de sa proposition, il rappelle qu'il s'agit là d'un symbole universel de la foi chrétienne en usage dans beaucoup d'autres Églises. L'abus qu'on en a fait ne constitue pas une raison suffisante pour le combattre. L'évêque insiste aussi sur la nécessité de construire de NOUVELLES ÉGLISES. A Stockholm même, aucune église digne de ce nom n'a été bâtie depuis 25 ans et ce, malgré l'accroissement considérable de la population (dans un des territoires paroissiaux le chiffre de la population s'est élevé de 19.000 à 113.000 âmes). L'évêque a également insisté sur le sens des responsabilités en matière politique. Il se demande s'il ne serait pas opportun de constituer un PARTI CHRÉTIEN distinct en vue de renforcer l'influence chrétienne dans la vie publique [1].

Relations interorthodoxes.

On a vu plus haut que, dans son discours de nouvel an, le patriarche d'Alexandrie a de nouveau traité du problème délicat de la convocation d'un SYNODE PANORTHODOXE. Depuis longue date déjà, S. B. Mgr CHRISTOPHORE avait manifesté l'intention d'y procéder lui-même, puisqu'il estime que le patriarcat œcuménique s'est montré impuissant à réaliser ce projet déjà fort ancien. On sait que les dirigeants du patriarcat de Moscou,

1. Cfr *PNHK*, 19 février.

avec lesquels il est en excellents termes, partagent ses vues sur ce point [1].

Au cours de sa réunion dont nous avons déjà fait mention, le Saint-Synode ROUMAIN a abordé cette même question. Après la séance de juin 1953, chaque évêque a dû donner son avis sur la lettre du patriarche œcuménique de septembre 1952 relative au synode panorthodoxe. A la lumière des réponses qu'il a reçues le patriarche rédigera un projet de réponse qui sera soumis à l'approbation du Saint-Synode permanent [2].

Quant à la situation des établissements roumains de l'ATHOS dont la pauvreté est extrême, on espère que dans un avenir prochain le patriarcat accordera libre accès à la Sainte Montagne à tous les orthodoxes sans distinction.

Le patriarche des Serbes, Mgr VIKENTIJE, a écrit le 7 octobre au patriarche œcuménique pour lui témoigner sa satisfaction à l'occasion de la visite que lui firent les métropolites GENNADIOS et JACQUES du trône constantinopolitain. A cette occasion, il demande à Mgr Athénagore que son évêque auxiliaire Mgr DOSITHÉE de Tiplica, moine de Chilandar, puisse se rendre à l'Athos et y célébrer dans l'église de son monastère [3]. — *Pantainos* du 1er août publie les impressions d'une visite faite à l'Église orthodoxe serbe, qui connaît de grandes et nombreuses difficultés causées surtout par l'Union démocratique des prêtres. Cet organisme gouverne, p. ex., le diocèse de Skoplje (dont l'évêque est absent) et proclame à qui veut l'entendre qu'il exige une Église macédonienne autocéphale.

L'archevêque HERMAN de l'Église orthodoxe de Finlande a demandé au patriarche œcuménique de lui envoyer un artiste capable de peindre des icones pour les treize nouvelles églises récemment construites [4].

1. *ŽMP*, 1954, nº 11, publie un décret du patriarche CHRISTOPHORE II par lequel il confère au patriarche de Moscou la Croix de l'Apôtre et Évangéliste Marc, 1re classe, pour les services rendus à l'Église orthodoxe. *ŽMP*, 1955, nº 1, publie un décret identique, sauf le nom, car il est adressé cette fois-ci au métropolite NICOLAS de Kruticy.

2. Quelques évêques (ANTIM de Buzău et NICOLAS de Cluj) soulignèrent la nécessité de renouer des relations plus étroites avec les Églises orthodoxes pour affronter plus efficacement « le danger permanent du catholicisme » (p. 649).

3. Cfr *AA*, 15 déc.

4. *Id.*, 29 déc.

Le *Journal du Patriarcat de Moscou,* 1954, nº 11, publie une lettre du patriarche russe ALEXIS au patriarche œcuménique. Le 15 juin, celui-ci avait écrit au patriarche de Moscou pour l'interroger au sujet d'une éventuelle représentation de l'Église orthodoxe russe à l'Assemblée d'Evanston. Le patriarche Alexis rappelle dans sa réponse les décisions négatives prises lors de la conférence de Moscou (1948) et émet l'avis que les choses n'ont guère changé depuis. Aujourd'hui, l'Église orthodoxe russe s'abstient donc encore de prendre une part active au mouvement œcuménique, déclare-t-il, tout en ajoutant :

« Nous serions néanmoins heureux de voir se réaliser la rencontre de représentants de nos deux Églises, proposée par Votre Sainteté pour discuter de diverses questions ecclésiastiques, au nombre desquelles celle de la place de l'Orthodoxie au sein du mouvement œcuménique. Nous accueillerons avec faveur toute suggestion concrète à ce propos de la part de Votre Sainteté » [1].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — La SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE POUR L'UNITÉ a été célébrée par les catholiques d'Angleterre avec plus d'éclat que d'ordinaire. Les principales cérémonies ont eu lieu à la cathédrale même de Westminster. Le 25 janvier, dans la soirée, S. Ém. le cardinal GRIFFIN a célébré une messe pontificale au cours de laquelle Mgr Ronald KNOX a prononcé un sermon. Tous les jours, à la même heure, il y eut une messe avec sermon [2].

En FRANCE, l'abbé P. MICHALON de Lyon a publié un tract, comme feu l'abbé Couturier avait coutume de le faire à cette occasion. Tout le numéro de janvier de *Lumière et Vie* est consacré au

1. Remarquons que la traduction de *SŒPI* (28 janvier, p. 24) supprime toute la finesse d'allusion de ce texte. Il n'est pas question dans l'original de « *prochaine* rencontre » et l'accent n'y est pas mis sur les questions œcuméniques, mais sur la réalisation d'une rencontre entre représentants des deux Églises pour parler de différentes affaires en litige (cfr la lettre du 7 mars 1953 du patriarche ALEXIS au patriarche ATHÉNAGORE, *Chronique,* 1953, pp. 294-295), qui demandent une solution avant toute autre question.

2. Cfr dans le *Tablet,* 15 janvier, p. 69, une note sur l'histoire de l'Octave en Angleterre.

thème : *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*. On y lira des articles sur l'Orthodoxie (Dom Grégoire BAINBRIDGE, O. S. B.), le Protestantisme (P. François BIOT, O. P.), l'Anglicanisme (P. René BEAUPÈRE, O. P.), la Mission de l'œcuménisme catholique (P. Jérôme HAMER, O. P.), le Conseil œcuménique des Églises (P. M.-J. LE GUILLOU, O. P.), la Prière pour l'Union (P. MICHALON, P. S. S.) et l'Assemblée d'Evanston (G. TAVARD, A. A.).

Plusieurs soirées de conférences ont été organisées à Lyon sous le patronage de S. Ém. le cardinal GERLIER.

Signalons encore le vibrant message de Mgr l'archevêque E. GUERRY de Cambrai sur la Semaine de l'Unité chrétienne, lu en chaire le dimanche 16 janvier. De nombreux articles ont évoqué les problèmes œcuméniques e. a. dans la *Vie Intellectuelle*, *La Croix*, *La France catholique*. On relève dans le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* les noms du P. Jean DANIÉLOU, de M. Jean MEYENDORFF et du P. Robert ROUQUETTE. Ce dernier a fait des conférences en plusieurs localités de Belgique, notamment à Bruxelles où la célébration de la Semaine a réuni un grand nombre de fidèles. Notons encore deux articles de *La Revue Nouvelle* : Jérôme HAMER : *Orientation de la théologie protestante aux U. S. A.*, et la suite de l'article sur Evanston par H. et L. MORREN.

A Londres, la réunion œcuménique fut présidée cette année par l'évêque anglican de Kensington. Le Rév. P. Hugh BISHOP, CR, (anglican), le pasteur Harold ROBERTS (méthodiste) et l'abbé Thomas HOLLAND y ont pris la parole.

En Suisse, la communauté évangélique de Grandchamp (Neuchâtel) avait organisé une rencontre œcuménique. Plusieurs orateurs, dont le prof. P. EVDOKIMOV, le Rev. DAVIES, Dom O. ROUSSEAU, le Dr. BOLEWSKI, Melle S. de DIÉTRICH, ont traité de la place que tiennent la Bible et la prière dans la vie chrétienne (cf. plus loin, *Notes et Documents*, p. 100).

La revue *Istina*, 1954, n° 3, reproduit de nombreux textes de la presse soviétique relatifs à la situation religieuse en URSS. Ils sont introduits par un article du P. M.-J. LE GUILLOU. — La seconde partie du fascicule contient des documents de l'Assemblée d'Evanston, précédés de *Réflexions sur l'Assemblée*, par le R. P. C.-J. DUMONT. — La chronique bibliographique contient trois notes sous les titres : *Bibliographie newmanienne* (J. H. WALGRAVE) ; *Œcuménisme catholique* (P. DE VOOGHT) et *La Con-*

fession (P. René BEAUPÈRE, qui y expose les réactions protestantes et catholiques suscitées par le livre du pasteur Max Thurian de Taizé).

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Dans *Katholiki* du 21 janvier le P. GRIGORIOU souligne la nécessité pour catholiques et orthodoxes de multiplier et d'intensifier les contacts personnels et en particulier les études en commun. Il regrette que par rapport à l'Occident, la Grèce soit fort en retard dans ce domaine. Cet hebdomadaire consacre d'autre part une grande place et des articles de valeur à l'octave de prière pour l'Unité. Il s'efforce de promouvoir cette pratique et d'éclairer l'esprit de ceux qui s'y associent. Tous les jours de l'Octave ont été marqués par des cérémonies et des prédications dans la cathédrale latine d'Athènes. Les représentants des trois communautés catholiques de la capitale grecque y ont pris part.

Le même journal du 3 décembre reproduit une note du périodique religieux orthodoxe *Anaplasis* qui se plaint du ton sarcastique de la presse grecque en maintes références aux autres Églises, et spécialement à l'Église catholique, p. ex. à propos de canonisations. *Pantainos* du 11 novembre contient encore un spécimen (d'un goût plus que douteux) de ce ton persifleur, allant jusqu'à oublier ses propres convictions orthodoxes quand il écrit que le « Vatican » fait des rêves à propos des tombeaux des Apôtres à Rome.

Apostolos Andreas des 10 et 17 novembre publie un article du R. P. MORAÏTAKIS. Celui-ci traite — sur un ton plutôt aigrelet — du catholicisme et de son action au Liban et en Syrie, à l'occasion du Congrès marial au Liban [1].

Zoï du 2 décembre contient un compte rendu très élogieux du livre du R. P. Irénée HAUSHERR, S. J. : *Penthos*, étude de théologie ascétique orientale. Le n° du 16 décembre publie des extraits

1. *POC*, oct.-déc., donne un compte rendu du Congrès marial de Beyrouth (20-24 oct.), où on trouvera aussi un texte d'un journal grec-orthodoxe (*Le Matin*, 24 oct.) qui témoigne d'une solidarité chrétienne bien plus grande devant l'hostilité et l'animosité antichrétiennes de certaines fractions mahométanes au Liban.

de l'article de Dom Emmanuel LANNE sur la prière des chrétiens d'Orient, paru dans *Témoignages* (Pierre-qui-vire, mai 1954).

Sur l'initiative de Sa Sainteté le patriarche de Constantinople, le Saint-Synode a, en sa séance du 9 décembre, chargé une délégation synodique de faire VISITE au délégué apostolique en Turquie pour s'informer de l'état de santé de S. S. le Pape et d'exprimer au représentant du Saint-Siège « la sympathie du Patriarche et de la Grande Église ainsi que leurs souhaits et prières pour une rapide guérison ». *Katholiki* du 30 décembre reproduit le texte de cette résolution et remercie avec émotion le Saint-Synode. Cette visite a eu lieu le 11 décembre dans une atmosphère de grande cordialité [1].

Relevons ici une note dans la revue grecque *Aktines*, novembre 1954 (p. 469), contenant quelques impressions produites par le discours du Pape Pie XII aux membres du 8e congrès de l'Union mondiale des médecins, qui s'est tenu en octobre. C'est d'abord le geste même qui est apprécié :

« à savoir le fait que le Chef de l'Église catholique a parlé en tant que personnalité inspirant de la vénération même à ceux qui du point de vue religieux lui sont complètement étrangers et sur lesquels il n'exerce par conséquent aucune juridiction spirituelle ». — Prévenant l'objection que les allocutions du Pape ne constituent pas toutes une œuvre entièrement personnelle, l'A. écrit : « Nous n'excluons pas l'éventualité que tout un état-major de spécialistes ait été mobilisé pour que le Pape s'adresse aux médecins du monde. Mais même s'il en est ainsi, une pareille façon d'agir ne mériterait que d'être louée. Que l'Église sache engager des hommes de science pour les consulter et pour leur demander leur contribution spécialisée dans sa lutte spirituelle, c'est encore une preuve de force... Nous espérons que ces exemples nous serviront un jour de leçon, parce que nous espérons toujours que notre devoir de faire de l'Orthodoxie un flambeau qui brille et qui éclaire — au lieu d'être un flambeau sans éclat, comme on dit parfois à tort — nous donnera un jour l'éveil ».

A l'occasion du sacre de S. E. Mgr Elias ZOGHBY, archevêque titulaire grec catholique de Nubie et vicaire général pour l'Égypte et le Soudan, nous lisons dans *Le Lien* (Le Caire) de Noël 1954 :

1. Cfr *AA*, 15 déc.

Peu de jours avant son sacre, S. E. Mgr Zoghby s'en fut rendre une visite de courtoisie à S. E. Mgr Porphyrios III, archevêque autocéphale du Sinaï. L'accueil de Mgr Porphyrios est connu : simplicité, paix, bonté rayonnant tout doucement de lui sur tous, comme la belle lumière sur la Sainte Montagne... On causa. Tout à coup, Mgr Porphyrios se leva, alla dans sa chambre et revint avec un « encolpion »[1], le sien, un beau médaillon du Christ, et tint absolument à l'offrir, comme une « bénédiction » au nouvel archevêque catholique... « Oui, prions pour l'unité de l'Église, car nous sommes déjà un, nous dit Mgr Porphyrios ». Celui-ci est venu assister au sacre qui a eu lieu au Caire le 21 novembre.

Protestants. — Quatre-vingts journalistes protestants et catholiques se sont réunis en octobre à l'Académie évangélique de Loccum[2] pour étudier de concert les questions « *Confession et Politique* « et « *Confession et Tolérance* ». Ont pris part à ces entretiens : l'évêque luthérien Lilje de Hanovre, le Dr. Roegele, rédacteur en chef du *Rheinischer Merkur*, le Dr. Bringman, rédacteur en chef de l'agence catholique d'information, M. Fr. Sänger, rédacteur en chef de l'agence de presse allemande, ainsi que le Dr. Hermann Ehlers, président du Bundestag (décédé depuis). Le P. Hirschmann S. J. présenta la conception catholique de la tolérance. L'idée générale qui s'est dégagée de la réunion fut que « partout prédomine le désir de traiter dans la presse les questions ecclésiastiques en général et celles qui touchent à la controverse confessionnelle en particulier avec courtoisie et respect et le souci de ne pas envenimer les discussions par un ton acerbe ou déplaisant »[3].

Una Sancta-Rundbrief, 1955, nº 1 (Meitingen), met en lumière tout l'intérêt du dialogue interconfessionnel dans l'Allemagne

1. Signe distinctif de la dignité épiscopale, porté comme la croix pectorale.

2. Ancienne abbaye cistercienne située en Basse-Saxe, dont l'abbé actuel, Jean XI, n'est autre que l'évêque luthérien Lilje, seul dignitaire protestant sans doute qui soit en même temps abbé mitré et crossé selon les vieilles et séculaires traditions catholiques et cisterciennes. A Loccum, du reste, l'office avec ses heures canoniques continue à être célébré quotidiennement, à la surprise des catholiques venus assister au colloque (*Documents*, déc. 1954).

3. Cfr *SŒPI*, 5 nov.

d'aujourd'hui. Le pasteur Reinhard MUMM et l'abbé H. TENHUM, BERG y échangent leurs idées à propos de la lettre pastorale de l'évêque de Munster sur *Le danger de l'interconfessionalisme et son élimination.* Le pasteur Ernst FINCKE, dans son article : *Un nouveau regard sur la catholicité de l'Église,* développe les idées du Manifeste dont il était un des signataires (cfr. *Ir.* 1954, pp. 93-96). Le P. Thomas SARTORY, O. S. B., s'applique à tracer les contours d'une ecclésiologie œcuménique. Le prof. J. LORTZ consacre quelques pages substantielles au problème de la Réforme. Le pasteur Albrecht VOLKMANN traite de la *Successio Apostolica* (« le dialogue œcuménique des temps présents révèle qu'il manque quelque chose à notre ministère »).

Dans *Hochland* de décembre 1954 on lira un article de Hans ASMUSSEN : *Was uns Evangelischen an den Katholiken fremd ist.* Dans le nº de février 1955 : Fr. SCHÖNINGH : *Müssen wir einander wirklich fremd sein? Brief an Hans Asmussen.*

Dans *Christianisme Social,* nov.-déc. 1954, A. VERMEIL, *Que sommes-nous en face du Catholicisme?* pp. 815-831.

Dans *Euntes Docete* (Rome), 1954, nº 2, Bruno GHERARDINI, *La Successione apostolica nella teologia cattolica e nella teologia di Karl Barth,* pp. 249-264.

Réuni en Assemblée générale en décembre dernier à Boston, le Conseil national des Églises (représentant 63 % des membres des Églises protestantes et Orthodoxes aux É. U.) a interrompu ses travaux pour écouter le texte d'un MESSAGE qui a été adressé au Vatican portant notamment que l'assemblée « prie le Dieu Tout-Puissant pour que sa grâce salutaire soutienne le Pape Pie XII en cette heure de souffrance, et exprime à ses amis catholiques romains sa sympathie dans l'angoisse que leur cause la maladie de leur chef spirituel ». La motion a été adoptée à l'unanimité et fut suivie d'un moment de silence. *The Living Church* note que ce fut un des plus beaux et des plus émouvants événements de cette semaine de conférence [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans le périodique

1. Cfr *LC,* 19 déc.

grec *Anaplasis* du 15 octobre, le prof. P. TREMBELAS de l'université d'Athènes répond à certaines questions qui lui ont été posées concernant l'Assemblée d'Evanston.

« Grâce à Dieu, l'Assemblée a eu pour résultat l'accord entre tous les représentants du patriarcat œcuménique, du patriarcat d'Antioche, des orthodoxes russes d'Amérique et de France et des orthodoxes grecs d'Amérique... Il a été décidé que nos déclarations orthodoxes seraient non seulement consignées dans le procès-verbal de l'Assemblée, mais également envoyées aux Églises avec d'autres messages de l'Assemblée, comme représentant la croyance orthodoxe. La première déclaration a été accueillie avec faveur par l'Assemblée qui a applaudi l'archevêque (Michel d'Amérique qui a lu les deux déclarations au nom de tous les orthodoxes présents). La seconde suscita un certain mécontentement. Mais au cours de conversations, les anglicans les plus conservateurs ont exprimé satisfaction à ce propos ».

Quant à l'avenir, le prof. Trembelas estime qu'il est souhaitable que l'Église orthodoxe continue à prendre part aux Assemblées : « mais à une condition, c'est que ses représentants s'y préparent soigneusement afin d'être parfaitement au courant des problèmes qui y seront discutés et d'être, partant, en mesure de formuler clairement les croyances orthodoxes au cours des débats. Il serait en effet impardonnable que ces délégués en fussent réduits à garder le silence après la question : « Y-a-t-il une objection ? », car ce silence serait naturellement interprété comme un asquiescement » [1].

Dans le *Messager* du Mouvement des étudiants chrétiens russes, nov.-déc., le R. P. G. FLOROVSKIJ écrit qu'Evanston aura facilité la collaboration future des Orthodoxes au travail œcuménique en général et à celui du Conseil œcuménique des Églises en particulier.

« Il serait désirable que plus d'attention fût donnée dans la presse orthodoxe aux questions d'ordre œcuménique sous tous leurs aspects ainsi qu'à tous les problèmes courants du travail œcuménique. La question de la participation orthodoxe à l'activité œcuménique dans son ensemble, comme aussi celle des multiples aspects de détail du travail du Conseil œcuménique, se résoudront mieux par la pratique que par des discussions générales. Les Orthodoxes

1. Cfr *SŒPI*, 24/31 déc.

seront, par l'expérience même, convaincus de l'opportunité de leur collaboration œcuménique, surtout lorsqu'au lieu de simplement écouter, il se font entendre ». L'A. estime qu'en ce temps de renaissance théologique en Occident, les Orthodoxes n'ont pas le droit de rester à l'écart, mais qu'ils doivent au contraire témoigner de leur héritage : « le monde entier est leur paroisse ».

Dans *POC*, oct.-déc., 1954, pp. 333-343, *Perspectives d'Union entre l'Église copte et l'Église grecque orthodoxe.*

Idem., 1953, pp. 29-43, et 1954, pp. 226-242, R. P. Henri Musset, *Relations des Églises orthodoxes du Proche-Orient avec l'Église anglicane depuis 50 ans.*

ŽMP, 1954, nº 11, pp. 47-58, A. Ivanov : *Relations des Églises anglicanes et orthodoxes.*

Entre Anglicans et autres chrétiens. — *L'Église unie de l'Inde du Sud* (C S I) — Mi-janvier, l'*Anglican Society*, qui s'est assigné pour tâche de « promouvoir et de maintenir la foi catholique en accord avec les principes du *Book of Common Prayer* », a publié une déclaration sur les relations entre l'Église d'Angleterre et le CSI, relations qui, cette année, feront l'objet de discussions lors des Convocations.

La déclaration suggère de ne pas modifier les relations actuelles entre l'Église d'Angleterre et le CSI avant que la province anglicane de l'Inde ne l'ait fait, puisque cette dernière est la mieux informée et la plus directement intéressée. Avant de prendre une décision il faudra attendre que trente ans se soient écoulés depuis l'Union (c.-à-d. 1977) ainsi que le schéma primitif le suggérait. « Nous espérons que d'ici là le CSI n'aura plus le caractère ambigu qu'il a maintenant ». Si les Convocations devaient accepter un changement éventuel sans unanimité, cela entraînerait des conséquences malheureuses, voire même désastreuses. La déclaration émet l'opinion que les propagandistes qui présentent le CSI comme modèle aux autres Églises, témoignent d'un manque d'esprit de pénitence et d'autocritique. Enfin elle qualifie d'« infraction intolérable » à l'ordre établi le fait de permettre à chacun de célébrer l'Eucharistie dans l'Église d'Angleterre et dans des dénominations avec lesquelles elle n'est pas en communion [1].

1. Cfr *CT*, 21 janvier. *Id.*, 4 février, p. 13, les inquiétudes de plusieurs

Les Églises scandinaves. — L'Église d'Angleterre a officiellement décidé d'admettre les membres des Églises luthériennes de Norvège, d'Islande et du Danemark à la communion. Le texte de la Convocation de Cantorbéry s'exprime comme suit :

« Les membres baptisés et confirmés des Églises norvégienne, danoise et islandaise peuvent, lorsqu'ils séjournent en Angleterre et quand ils sont séparés de leur propre Église, communier dans l'Église anglicane. La pleine intercommunion existe déjà entre l'Église d'Angleterre et les Églises luthériennes de Suède et de Finlande ».

Au cours des pourparlers qui se poursuivent depuis 1947, le problème de la succession apostolique a présenté de grandes difficultés parce que les trois Églises scandinaves n'ont pas cette succession et ne désirent nullement l'introduire [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — En 1949, il s'est constitué à Greenwich (Connecticut) une Conférence pour l'Union des Églises. Elle groupe une trentaine de dirigeants ecclésiastiques de neuf différentes dénominations protestantes totalisant environ 16 millions de membres (méthodistes, presbytériens, congrégationalistes, Disciples du Christ et autres). Cette conférence vient de publier un projet d'unification dont la conclusion est « que dans la vaste perspective de la scène du monde et comparées aux profondes convictions et préoccupations qui nous sont communes, nos différences confessionnelles sont relativement peu importantes » [2].

correspondants. Le *Cowley Evangelist* contient à l'occasion de la Semaine de l'Unité le passage suivant : « Cette année, où nous attendons que la Convocation prenne en considération la relation de l'Église d'Angleterre avec l'Église de l'Inde du Sud, notre angoisse naturelle ajoutera de la ferveur à nos prières. Ce serait irréel que de vouloir exclure nos craintes et inquiétudes de nos esprits quand nous prions. Mais nos prières seront probablement d'autant plus efficaces que nous ne demanderons à Dieu ni d'anéantir la politique que nous jugeons désastreuse ni de favoriser l'orientation qui nous semble la meilleure, mais de réaliser sa propre volonté de sa propre façon » (janv., p. 1).

1. Cfr *SŒPI*, 28 janvier.

2. *Id.*, 11 février.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The Ecumenical Review de janvier (nº 2, vol. 7) est encore presque intégralement consacré à l'Assemblée d'Evanston. On y trouve des commentaires abordant différents points de vue à ce sujet.

Tout d'abord, M. Philip POTTER traite de *La Jeunesse et l'Assemblée d'Evanston.* Le Dr. Samuel McCREA CAVERT, dans son article *Evanston et les Églises américaines,* regarde l'assemblée comme un événement religieux d'importance exceptionnelle pour l'Amérique. Sous une forme très suggestive, Eva-Maria JUNG présente des *Impressions catholiques romaines sur l'Assemblée d'Evanston.* Suivent les textes des discours des prof. E. SCHLINK et R. L. CALHOUN. Melle Madeleine BAROT souligne enfin l'importance d'une théologie sur le rôle de la femme dans l'Église. La chronique œcuménique contient le commentaire du Dr. VISSER 'T HOOFT de la lettre pastorale du cardinal-archevêque de Chicago.

La bibliographie relate un certain nombre de publications concernant Evanston. Le fascicule contient en outre un article sur l'histoire et la vie actuelle des baptistes en Union soviétique.

Le Dr. John MOTT est décédé le 31 janvier à l'âge de 89 ans. Sa vie tout entière fut vouée à la cause de l'unité chrétienne.

Il fonda en 1895 la Fédération universelle des Étudiants chrétiens. En 1910, il présida la Conférence mondiale des Missions à Édimbourg, conférence qui marqua une date décisive pour l'œcuménisme de ce siècle. Le Dr. Mott fut le premier président du Conseil international des Missions. De 1926 à 1947 il fut président de l'Alliance universelle des Unions chrétiennes de jeunes gens. Déjà vice-président du Comité provisoire du Conseil œcuménique en 1938, il devint, dix ans plus tard, président honoraire de ce même Conseil (Amsterdam 1948).

Le 7 février le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises, qui se compose de 12 membres, a ouvert à Genève sa première session importante depuis Evanston. Un des points principaux à règler était la préparation des séances du Comité

central (composé de 90 membres) qui doit se tenir à Davos (Suisse) du 2 au 9 août prochain.

Le patriarche œcuménique de Constantinople a nommé Mgr JACQUES de Malte, le nouvel évêque auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire, en qualité de son REPRÉSENTANT auprès du Conseil œcuménique des Églises à Genève. Il restera en contact suivi avec le travail du Conseil. Ainsi se réalise une espérance que le Conseil œcuménique formait depuis plusieurs années.

SŒPI du 17 février publie une liste impressionnante des diverses réunions de caractère œcuménique qui se tiendront au cours de cette année [1].

3 mars 1955.

1. Signalons : C. BOYER s. j., *Sur la théologie du Conseil œcuménique*, dans *Gregorianum* (Rome), 1954, nº 4, pp. 591-607 ; J. P. MICHAEL, *Die Quadratur des ökumenischen Zirkels*, dans *Wort und Wahrheit* (Fribourg), 1955, nº 1, pp. 7-17 ; et *Het Christelijke Oosten en Hereniging* (Nimègue), 1954/55, nº 2, entièrement consacré à Evanston et au Mouvement œcuménique. Autres titres dans les bibliographies abondantes du bulletin *Vers l'Unité Chrétienne* (Paris). Le Nº de février-mars de celui-ci donne la traduction du Message que S. Exc. Mgr MONTINI, archevêque de Milan, adressa à son clergé pour l'exhorter à promouvoir la pratique de l'Octave de l'Unité : « Celui qui a le sens de la destinée religieuse du monde, qui a des yeux pour saisir les signes des temps, qui sait à quel point les grandes vicissitudes de l'histoire humaine influent sur les conditions spirituelles des hommes, celui-là comprend l'importance de la question de l'Unité au sein de la véritable Église, de ceux qui croient au Christ. Vraiment la considération de l'extrême importance qu'a le plan divin pour le salut du monde dans notre vie ainsi que son heureuse application dans notre histoire et la triste vision de la séparation qui tient éloignée de l'unité voulue par le Christ une grande partie de ceux qui, cependant, se disent chrétiens, font comprendre aux âmes sensibles aux choses spirituelles qu'on ne peut demeurer indifférent et étranger au grand problème de la restauration de l'unique famille venant de notre Maître et unique Rédempteur ». Le distingué prélat fait allusion ensuite aux différents facteurs contemporains qui militent en faveur de l'unité, et notamment au mouvement œcuménique. Puis il conclut : « Ces signes de l'actualité du problème ne veulent pas dire cependant que celui-ci puisse être résolu rapidement et facilement. C'est pourquoi nous devons attendre cette solution de la miséricorde de Dieu plus que de la faveur des causes humaines... A Dieu donc notre prière ; à l'Église notre fidélité ; aux dissidents notre appel amical afin que le désir suprême de l'unité « *ut omnes unum sint* » exprimé par le Christ avant sa passion puisse s'accomplir pour sa gloire et pour notre salut ». Ces paroles font penser à la grande âme du cardinal Mercier, dont nous sommes heureux de pressentir un émule dans le nouvel archevêque de Milan.

Notes et documents.

La Communauté de Grandchamp.

Nous avons signalé déjà (cfr *Irénikon*, 1946, p. 154), l'intérêt que présentait, au point de vue unioniste, certains essais de communauté au sein du monde réformé. Tout le monde connaît maintenant dans l'Église catholique la communauté de Taizé-lez-Cluny, devenue en quelques années un important groupement de frères qui mènent une vie de prière et de travail, suivant une règle et un typique liturgique [1]. C'est à la veille de la guerre de 1940 que cette communauté connut son premier essai d'organisation. Elle avait été précédée de quelques années par une première ébauche du même genre, qui avait réuni, au bord du lac de Neuchâtel à Grandchamp (Areuse), dans une maison de campagne, deux ou trois dames avides de méditation et de prière, lesquelles mirent à la disposition de ceux qui voulaient se retremper à certaines époques de l'année, un coin de leur solitude. L'entreprise réussit, et, d'année en année, les pieux visiteurs se rendaient volontiers à Grandchamp pour s'adonner au recueillement et à la prière. En 1944, l'organisation se précise. Une présence animatrice met au point les éléments jusque là assumés. « La communauté cherche sa voie, — nous dit la notice consacrée à son œuvre, — médite sa règle, trouve son unité profonde. Elle connaît les assauts de l'Ennemi ; elle crie à Dieu et vit de sa grâce. Les sœurs sont à l'école d'un service commun aux ordres du Maître. Chaque matin, agenouillées ensemble dans la chapelle, elles se consacrent à lui, et demandent l'Esprit qui vivifie, la vérité qui éclaire, l'amour qui unit » [2]. La vie liturgique est calquée sur le modèle de Taizé, et l'« Office divin de chaque jour » [3] y est introduit. Peu à peu, les vocations affluent. Il faut acquérir des maisons voisines pour parer aux agrandissements nécessaires. Grandchamp

1. Cfr Maurice Villain, *La Communauté protestante de Cluny*, dans *Irénikon*, *l. c.*, pp. 152-167.
2. « *Grandchamp* ». Communauté de Grandchamp, Areuse (Neuchâtel), in-4 (ronéotyp.), p. 3.
3. *L'Office Divin de chaque jour*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949.

présente aujourd'hui l'aspect d'un petit hameau monastique. Les retraites ne cessent pas. Près d'un millier de pieux visiteurs et retraitants y passent en une année, et sont l'objet de l'humble dévouement des sœurs, qui mettent tout en œuvre pour rendre leur hospitalité spirituellement féconde. Plusieurs maisons ont été ouvertes à l'extérieur, dont l'une à Benoist-Préau (Viry-Châtillon, S. et O.).

A mesure où la communauté est allée se développant, la vocation unioniste des sœurs s'est précisée. On nous dit, dans la notice citée tout à l'heure : « La communauté se développe sur le sol de la Réforme, elle est profondément évangélique. Mais elle souffre de la déchirure du Corps du Christ et s'unit ardemment à la prière du Christ : *Qu'ils soient un comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, qu'eux aussi soient un en nous afin que le monde croie.* Les sœurs prient et travaillent pour que l'Église retrouve son unité en Christ son Seigneur. Depuis des années, Grandchamp est devenu un lieu d'accueil pour des rencontres interconfessionnelles. Des théologiens et prêtres des Églises anglicane, luthérienne, orthodoxe et romaine ont prié ensemble à Grandchamp et ont eu de fraternels entretiens. Ils ont enrichi les retraites des trésors de leur piété, de leur savoir et de leur expérience, contribuant à l'intercession pour l'Église une »[1].

Chaque année depuis 1949 la Semaine de prière pour l'unité chrétienne, du 18 au 25 janvier, est célébrée particulièrement à Grandchamp, et se prête à des rencontres œcuméniques. En 1955, ces rencontres avaient pour objet « La Bible et l'Unité ». Des théologiens de différentes confessions y ont apporté le témoignage de leur Église. Ce fut particulièrement autour de l'utilisation de la Bible dans le culte que les conférences se concentrèrent. L'Orthodoxie, si riche, dans son expression liturgique, en réminiscences scripturaires, livra aux auditeurs le secret de sa catéchèse, tout entière concentrée, pour ainsi dire, dans l'éloquence de la Parole dite et chantée dans l'Église, autour de l'autel et devant les icones.

Du catholicisme on fit valoir, dans les lectures de l'Office divin tout spécialement, l'interprétation des Pères de l'Église, commentateurs par excellence des Saintes Écritures. L'anglicanisme apporta son *Prayer Book*, où la psalmodie et la lecture sont si harmonieusement combinées. Quant aux confessions luthériennes et réformées, la Bible y apparut surtout comme y maintenant sa valeur de jugement, la Parole faisant appel à la voix de la conscience de chacun pour la conduite de la vie.

1. « *Grandchamp* », p. 7.

La communauté de Grandchamp comporte une section plus large : « Les Amis de Grandchamp », qui atteint plusieurs centaines de membres. « La *Grande Communauté*, comme on l'appelle, a la même Règle que la communauté résidente, elle pratique quotidiennement l'Office divin et elle accepte une discipline concernant la méditation, la prière, les temps de retraite, le comportement envers ses frères et sœurs de la Communauté. Ses nouveaux membres, qui sont souvent des couples mariés, prennent après une année de postulat, leurs engagements à Grandchamp au cours de la retraite communautaire annuelle » [1].

La Règle du Tiers-Ordre de Grandchamp comprend un chapitre « Contemplation », et un autre « Action ». *Contemplation* : « Il t'est demandé autant que possible : De prier l'« Office divin » ; de dire au milieu du jour les *Béatitudes* [2] ; de te rémémorer chaque matin les trois disciplines spirituelles des Communautés : 1° Que dans ta journée, labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu, 2° Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ, 3° Pénètre-toi de l'esprit des Béatitudes : joie, simplicité, miséricorde ». *Action* : « Considère que ton ministère commence dans ta famille et ta vie professionnelle. Assure dans la mesure de tes forces ton concours à ton pasteur, contribuant joyeusement avec lui au service de Dieu dans la paroisse... Aie la passion de l'unité du Corps du Christ et travaille de toutes tes forces à la compréhension entre chrétiens ». Suivent quelques autres chapitres : Exhortation à unir contemplation et action, exhortation à la vie intérieure, exhortation à la vie fraternelle, organisation [3].

Peut-on ne pas être surpris et ému d'un apostolat œcuménique aussi vivant, et ne pas remercier Dieu de répandre ainsi ses grâces ?

D. O. R.

1. *Ibid.*, p. 9.

2. L'Office de la Communauté résidente comprend un temps de prière (psalmodie, hymne, lecture, oraisons) d'une demi-heure environ le matin, et autant le soir ; à midi, le court office des béatitudes, et, dans l'après-midi, une intercession plus libre. La Cène y est fréquemment célébrée.

3. *Règle du Tiers-Ordre de l'Unité*. Grandchamp, in-12 (ronéotyp.), p. 2 sv.

Une Histoire du Mouvement œcuménique [1].

Cette monumentale *Histoire du Mouvement œcuménique* a coûté plusieurs années de travail à un Comité spécial qui fut présidé d'abord par Miss RUTH ROUSE seule, qu'on peut appeler la réplique féminine du Dr. JOHN MOTT, plus tard en association avec Bishop S. C. NEILL. Travail peu aisé d'ailleurs, surtout pour l'octogénaire présidente : il a fallu, pour réaliser la grande entreprise littéraire, dont l'idée première appartient au Dr. A. KELLER, lui aussi vétéran du Mouvement œcuménique dans sa branche *Vie et Action*, trouver des collaborateurs compétents appartenant à des confessions, des pays, des écoles théologiques divers. De plus, une fois trouvés, il a fallu ne pas les perdre, les stimuler dans leur tâche, qui venait toujours concurrencer leurs occupations professionnelles, afin d'obtenir d'eux non pas une anthologie mais une espèce de synthèse. Il fallut aussi les faire collaborer, grâce à des consultations, des comparaisons de points de vue et des critiques ; surmonter bien des épreuves, dont quelques-unes concernant les épreuves d'imprimerie ; trouver les vingt-huit mille dollars nécessaires à l'édition du très gros volume (on les trouva chez les Disciples du Christ dont le Credo est à peu près la base doctrinale du Conseil œcuménique, et on le leur dédicaça). Le retard de la deuxième assemblée du Conseil œcuménique, dont cette Histoire devait être une des principales préparations, et qui était primitivement fixée à 1953 au lieu de 1954, permit au volume de paraître à temps malgré toutes ces difficultés.

Voici le sommaire : *Abréviations* (p. XVII-XVIII) ; *Liste des collaborateurs* (p. XIX-XX), elle ne donne malheureusement pas leur statut confessionnel ; *Préface* par REINHOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF (p. XXI-XXIV) ; *Introduction : Division and the Search for Unity prior to the Reformation* par STEPHEN CHARLES NEILL avec l'aide d'un groupe de collaborateurs (p. 1-26) ; 1. *The Ecumenical Idea and Efforts to realize it, 1517-1618* par JOHN THOMAS MCNEILL (p. 27-72). 2. *Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Century* par MARTIN SCHMIDT (p. 73-122) ; 3. *Ecumenical Movements in Great Britain in*

1. *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*. Edited by Ruth ROUSE and Stephen Charles NEILL, Bossey, Institut œcuménique. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-4, XXIV-882 p., 32/6 d.

the Seventeenth and Eighteenth Centuries par NORMAN SYKES (p. 123-170) ; 4. *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910* par GEORGE FLOROVSKY (p. 171-216). Ce chapitre a dû être beaucoup abrégé et paraîtra sous une forme complète et même développée dans un volume spécial ; un extrait de cette nouvelle rédaction a été publiée par *Irénikon* en 1954 ; *Introductory Note to the Chapters on the Nineteenth Century* (p. 217-220) ; 5. *Christian Unity in Nineteenth-Century America* par DONALD HERBERT YODER (p. 221-262) ; 6. *Approaches of the Churches towards each other in the Nineteenth Century* par HENRY RENAUD TURNER BRANDRETH, O. G. S. (p. 263-305) avec *Note on Party Terminology in the Church of England* (p. 306) ; 7. *Voluntary Movements and the Changing Ecumenical Climate* par RUTH ROUSE (p. 309-352) ; 8. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council* par KENNETH SCOTT LATOURETTE (p. 353-404). Ce sujet étant spécialement vaste, l'auteur, à la demande du Comité de rédaction, s'est étendu surtout sur la Chine ; 9. *The World Conference on Faith and Order* par TISSINGTON TATLOW (p. 405-444) ; 10. *Plans of Union and Reunion 1910-1948* par STEPHEN CHARLES NEILL (p. 445-495) avec, en appendice, une Table des plans d'union et de réunion, 1910-1952 (p. 496-508) ; 11. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925* par NILS KARLSTRÖM (p. 509-544) ; 12. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948* par NILS EHRENSTRÖM (p. 545-598). Remarquons que ces deux auteurs, traitant de l'histoire du Mouvement *Vie et Action*, sont suédois tous les deux ; 13. *Other Aspects of the Ecumenical Movement, 1910-1948* (based on Memoranda by Dr. H. PAUL DOUGLASS and Dr. R. H. EDWIN ERPY) par RUTH ROUSE (p. 599-640) avec une Note sur les bases de la F. U. A. C. E. et de l'U. C. J. F. (p. 641-644) ; 14. *The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century* par NICHOLAS ZERNOV (p. 645-676) ; 15. *The Roman Catholic Church and the Ecumenical Movement 1910-1948*, par OLIVER STRATFORD TOMKINS (p. 677-696) ; 16. *The Genesis of the World Council of Churches* par WILLEM ADOLF VISSER 'T HOOFT (p. 697-724) ; *Epilogue* par STEPHEN CHARLES NEILL avec l'aide d'un groupe de collaborateurs.

Appendices : 1. *The Word « Ecumenical » — its History and Use* par WILLIAM ADOLF VISSER 'T HOOFT (p. 735-740), c'est la reprise d'une brochure dont *Irénikon* a déjà publié le compte rendu. 2. *Intercommunion* par STEPHEN CHARLES NEILL (p. 741-744) ; *Bibliographie* (p. 745-786). Elle contient plus de mille titres et ne prétend

pas être exhaustive. Son paragraphe I mentionne les bibliothèques et archives œcuméniques, et le VIII les « unpublished Memoranda » qui ont servi à écrire l'Histoire. Les autres paragraphes correspondent aux chapitres respectifs du texte. C'est le Mouvement *Vie et Action* qui possède le plus de documents d'archives, conservés à Genève, Upsal et chez le professeur A. Keller ; quant au Mouvement *Foi et Constitution* il paraît qu'aucune bibliothèque du monde ne conserve la collection complète de ses publications. Dans l'avenir la bibliothèque du Conseil œcuménique à Genève concentrera les matériaux œcuméniques ; *Glossaire et Notes explicatives* (p. 787-796) ; *Index* (p. 797-822). Le nom de JOHN R. MOTT bat tous les records quant au nombre de références ; le nom du Cardinal (PIETRO) GASPARRI y figure affublé du prénom de son neveu : ENRICO.

Ces chapitres, dont chacun est muni d'une Introduction et d'une Conclusion sont d'inégale valeur, tant au point de vue documentaire qu'idéologique ; les plus intéressants me semblent ceux de Miss ROUSE, de MM. LATOURETTE, YODER, KARLSTRÖM et EHRENSTRÖM et du P. FLOROVSKY ; c'est, hélas, l'étude sur *Foi et Constitution* qui s'avère la moins satisfaisante.

Le volume veut donner une vue d'ensemble sur le Mouvement œcuménique. Avant lui on n'avait que des études particulières ; il semble donc faire œuvre de pionnier en histoire ecclésiastique. La conception de sa tâche me permettra, avant de m'arrêter à des aspects particuliers qui intéressent spécialement *Irénikon*, d'esquisser à sa suite une synthèse que je ne fais évidemment pas mienne.

De tout temps il n'y aurait pas eu dans l'Église du Christ d'unité parfaite, mais toujours et partout, même dans les Églises apparemment les plus isolées, telles celles de la Nouvelle-Zélande, ou les plus œcuméniquement fermées, telle l'Église catholique romaine, aurait existé le désir de cette unité concurremment avec le sentiment de culpabilité pour les divisions, lesquelles provenaient moins des différences de doctrine que d'Ethos. Ces constantes n'ont pas eu cependant toujours la même intensité et ont connu des sommets. Les seize chapitres du volume leur sont consacrés.

Il faut y distinguer deux périodes principales : la première allant de la Réforme du XVIe s. au début du XIXe, marquée de conversations interconfessionnelles de caractère tantôt polémique, tantôt irénique ; elle connut aussi des « réveils » *(Revival)*, le piétiste par exemple, mais sans portée œcuménique ; la deuxième commence au XIXe s., elle voit surgir à côté du mouvement antérieur « confessionnel », un grand « réveil » missionnaire qui débute dans les milieux

laïques d'étudiants et de jeunes se groupant en « mouvements volontaires » et atteint plus tard les sphères ecclésiastiques. Que veulent-ils annoncer aux non-chrétiens ? Non pas un Credo, car il y en a plusieurs et ce serait transporter dans les pays neufs les divisions des vieux continents, mais un esprit et une vie. Le « réveil » se réveilla de plus en plus ; il aboutit au XXe s. à la conférence missionnaire d'Édimbourg en 1910, et, en 1921, à la formation du Conseil International des Missions ; il s'étendit même à d'autres secteurs de la vie chrétienne sociale et suscita le Mouvement *Vie et Action.* Le primat de la collaboration chrétienne refoulait à l'arrière-plan la tâche du rapprochement confessionnel des Églises. Des chrétiens clairvoyants appartenant le plus souvent à l'anglicanisme, s'en rendirent compte à la même conférence d'Édimbourg et lancèrent — les conférences de Grindelwald réunies sous l'impulsion de l'infatigable Henry Lunn y furent aussi pour beaucoup — le Mouvement *Foi et Constitution.* Vu ses origines et malgré l'influence allemande très forte avant la guerre de 1914, il porta toujours un caractère anglican et anglo-saxon, et il ressembla en bien des points à ses ancêtres de l'époque pré-missionnaire : l'union de l'unité — elle-même un problème — avec la diversité légitime grâce à la salutaire distinction entre les « essentials » et « nonessentials » de la foi. En 1948, terme de notre Histoire, le Mouvement œcuménique se présente ainsi : fusion des Mouvements *Vie et Action* et *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, lequel est en liaison, parfois même en association, — comme c'est le cas pour le puissant Conseil International des Missions, — avec les autres organismes œcuméniques contemporains.

Dans son Épilogue, S. C. Neill se montre satisfait d'un pareil bilan, surtout quant aux unions organiques établies entre des Églises, spécialement au Canada et en Inde méridionale ; il se déclare aussi optimiste pour l'avenir. Tout en se défendant de tirer du volume des conclusions définitives, il souhaite que le Mouvement œcuménique devienne moins occidental, moins urbain, mieux dégagé des compétitions politiques du monde, plus enraciné dans les communautés locales par le truchement des conseils nationaux des Églises et de laïcs bien formés qui de tout temps, ont été les initiateurs des « réveils ». Dans cinquante ans, prévoit-il, il faudra écrire la suite de l'Histoire et on en sera encore plus content. Ajoutons une conclusion que S. C. Neill n'a pu faire parce qu'il écrivait avant Evanston : combien cette assemblée a été dans la ligne du développement œcuménique.

Cette esquisse faite, je voudrais m'essayer maintenant, puisque le genre littéraire du volume s'y prête, à une petite philosophie de l'histoire du Mouvement œcuménique. Il se place essentiellement dans le sillage des grands réveils protestants, mais avec un objectif spécifiquement ecclésiastique : l'unité chrétienne. Cette unité peut être comprise de plusieurs façons, qui se réduisent à deux types : l'unité de collaboration (missionnaire, sociale, etc.) correspondant admirablement par nature au saint enthousiasme, essentiel au « réveil » et se contentant, en fait de structure, d'une fédération d'Églises — le Conseil fédéral, maintenant national, des Églises du Christ aux États-Unis en est le modèle ; l'unité de doctrine, de culte (surtout l'eucharistique, avec l'Intercommunion) et de politique, exigeant une compliquée et ardue préparation théologique. Laquelle est le stimulant du « réveil » œcuménique ? La réponse n'est pas aussi simple qu'on le croirait en disant : les deux. Il a existé et il existe encore, semble-t-il, une espèce de conflit entre ces deux formes d'unité, la seconde risquant par son allure plus théorique d'endormir le « réveil » de la première. Des solutions ont été proposées : une collaboration intelligente suppose et exige une certaine unité doctrinale entre les collaborateurs ; cependant cette unité ne peut être une fin en soi et ne peut avoir pour fin que « afin que le monde croie ». Cette unité ne sera d'ailleurs pas du tout le résultat d'études de théologie comparée, mais simplement la manifestation d'une unité d'expérience chrétienne commune, existant déjà entre les diverses dénominations mais transcendant l'intelligence humaine, et — chose à bien retenir — s'intensifiant avec leur collaboration croissante, également dans le domaine de la théologie. Pareille notion d'unité à été préconisée déjà par WILLIAM TEMPLE et, de nos jours, est fixée dans la Constitution de la Commission *Foi et Constitution*.

Si le Mouvement œcuménique est essentiellement un « réveil » et quelque chose de créateur — Miss Rouse l'a exprimé ainsi, p. 620 : « tout authentique pas en avant vers l'union ecclésiastique passe à travers (cuts across) toutes les situations existantes et suscite des questions auxquelles il est impossible de répondre dans les termes d'aucune catégorie actuellement existante de la pensée ecclésiastique » —, le grand danger pour lui serait de perdre ce caractère, en s'« ecclésiastisant » ou s'académisant. N. EHRENSTRÖM écrit, p. 373, à propos du Mouvement *Vie et Action* qu'il risquait « de devenir un séminaire de théologie sociale ou de théologie comparée où renaîtrait l'atmosphère stérile de controverse ». Le danger

serait *a fortiori* réel dans le Mouvement *Foi et Constitution* ; il y existerait à l'état presque endémique rien que, par exemple, dans la recrudescence du « confessionalisme ». Le remède à tous ces pièges serait à trouver, semble-t-il, dans l'attitude christologique qui fut à l'origine de tous les « réveils » ; elle se fait jour de plus en plus dans le Conseil œcuménique, lui-même à base christologique. Et encore, dans une association de plus en plus étroite avec le Conseil International des Missions et les autres organismes œcuméniques, plus laïques, donc plus « réveillés ».

J'en viens maintenant, comme je l'annonçais, à certains points particuliers de l'Histoire œcuménique.

Et d'abord quant à l'Église catholique, à laquelle O. S. Tomkins a consacré un chapitre bien fait. On y apprend ou réapprend des choses utiles à savoir, par exemple qu'un grand problème pour les chrétiens non-catholiques est de déterminer dans quelle mesure Rome se serait éloignée de l'ancienne tradition chrétienne, mesure qui semble à certains tellement démesurée qu'ils en considéreraient l'Église indigne de participer au Mouvement œcuménique. Encore une preuve, s'il en fallait, que la réalité d'un magistère apostolique, seul qualifié pour distinguer infailliblement les « essentials » de la foi des « nonessentials », ne se présente pas à la pensée des non-catholiques qui cherchent précisément cette distinction. Mais c'est dans les chapitres sur les « mouvements volontaires » et les missions qu'on peut apprendre du neuf, à savoir le rôle des catholiques dans leur sein ; ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le *German Christian Fellowship* de Bâle a eu pendant plusieurs années pour secrétaire un prêtre catholique.

Le volume contient une riche documentation qui peut aider à se faire une juste idée de la position de l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique. Les Églises orientales « mineures », elles, ne sont touchées qu'en passant. Je me limiterai à deux remarques qui me semblent importantes. L'Orthodoxie fait de prime abord figure de bloc erratique dans le « réveil » protestant qu'est le Mouvement œcuménique. Qu'y a-t-il, en effet, de commun entre l'encyclique du patriarcat œcuménique de 1920 faisant appel à une collaboration entre les Églises, et l'*Ethos* du Mouvement *Vie et Action* ? Très peu de choses, me semble-t-il. Et la situation durera tant que l'Orthodoxie n'entrera pas elle-même dans le courant missionnaire et ne recevra pas ainsi ses lettres de naturalisation œcuménique. Voilà pourquoi — et c'est ma deuxième remarque — l'Orthodoxie, malgré sa position œcuménique officiellement « colla-

borationniste », est toujours restée dans la première manière œcuménique de conversations théologiques ; rien d'étonnant alors que, contrairement aux autres AA., le P. FLOROVSKY prolonge son chapitre jusqu'en 1910, sans faire de coupure bien tranchée pour le XIXe siècle. Les conversations ont été d'ailleurs, de son aveu, souvent viciées par un manque de perspective ecclésiologique et ne se sont corrigées sur ce point que récemment. Tout en étant, à cause de sa constitution même, hétérogène au Mouvement œcuménique, l'Orthodoxie y a, par là même aussi, un rôle irremplaçable pour le rendre plus véritablement œcuménique, que ne pourrait le faire aucun autre partenaire occidental ou extrême-oriental. Mais n'y est-elle pas en même temps un germe « antiréveil » ? C'est à de meilleurs juges que moi d'y répondre.

Pour l'histoire proprement œcuménique commençant avec la conférence d'Édimbourg de 1910, N. ZERNOV résume ainsi les interactions du Mouvement œcuménique et de l'Orthodoxie : celle-ci y renforça la tendance à trouver un fondement solide dans une doctrine sûre ; considérée par d'aucuns comme continuant la tradition de l'Église indivise, elle présenta, à ce titre, une vue des choses qui pouvait réconcilier les ailes extrêmes de l'interprétation occidentale du christianisme, en particulier celle du culte des Saints et de la Sainte Vierge ; elle provoqua, par ce rôle, de fortes et bonnes réactions de la part des protestants. J'y ajoute en le glanant, je crois, dans un des chapitres écrits par MISS ROUSE, que, pour les faire accepter par les Orthodoxes, on a dû souvent aux conférences œcuméniques rendre plus trinitaire telle ou telle autre formule doctrinale (on ne l'a pas encore fait pour la base doctrinale du Conseil œcuménique !). Mais du Mouvement œcuménique l'Orthodoxie a aussi appris quelque chose, écrit M. ZERNOV : la théologie de l'Église, le travail parmi la jeunesse et les étudiants ; elle a surtout reçu de lui une impulsion pour de meilleurs contacts entre les autocéphalies : « Le Mouvement œcuménique a ranimé parmi les Orthodoxes le sens de leur vocation catholique qui avait été parfois obscurci par des préoccupations d'ordre national et par la rivalité avec leurs voisins » (p. 674). Espèce de « réveil », encore !

Mais la leçon principale qu'on pourrait tirer de l'histoire de la participation de l'Orthodoxie au Mouvement œcuménique, est que les nombreuses déclarations de principe qu'elle y a faites n'ont jamais rien changé à son attitude pratique envers lui.

Il est temps de conclure. L'histoire monumentale de « Irenics » comme l'appelle Miss Rouse, peut être un grand événement œcumé-

nique survenu à la veille de la deuxième assemblée du Conseil. De bonne tenue scientifique — mais c'est à de plus compétents que moi d'en juger —, elle a cependant, comme toute chose œcuménique, un but non pas académique, mais pratique, qui est de propager le « réveil » ; elle y a déjà servi, en bonnes feuilles, à l'École de théologie orthodoxe de Halki.

Est-ce de la même façon qu'on écrira, comme le prévoit S. C. NEILL, l'histoire des prochaines cinquante années ? On peut en douter quand on connaît les desiderata d'historiens œcuméniques, tel le professeur OUTLER, et qui reviendraient à réécrire l'Histoire de l'Église sous un nouvel angle de vue, celui de la collaboration de tous les chrétiens.

D. C. LIALINE.

L'Assemblée du Syndesmos à Bièvres.

La conférence qui a réuni à Bièvres du 18 au 21 décembre les délégués de la Jeunesse orthodoxe, était la troisième assemblée générale du Syndesmos depuis sa fondation, après celles de Bossey en 1949 et de Sèvres en 1953 (cf. *Irénikon*, 26 (1953), p. 168-171).

Parmi les quelque vingt-cinq délégués, les représentations les plus importantes étaient celles d'Angleterre et d'Allemagne, pays où le Syndesmos exerce déjà son activité coordinatrice. La Grèce et la Finlande étaient aussi présentes. De plus quelques personnalités non-orthodoxes avaient été invitées, parmi lesquelles M. Bengt Th. Molander et Miss Leila Giles qui représentaient le département de jeunesse du Conseil œcuménique.

Cette troisième assemblée générale se proposait des buts précis. Après les prises de contacts de Bossey et les efforts d'organisation entrepris depuis la conférence de Sèvres, il était nécessaire de faire le point entre responsables. Le problème principal était celui de la révision des statuts. D'autres questions s'y ajoutaient : rapports du Syndesmos avec le Mouvement œcuménique (et plus particulièrement avec le Conseil œcuménique) ; rapports avec les non-orthodoxes ; problèmes missionnaires pour la jeunesse orthodoxe.

Pour étudier ces questions, les délégués se répartirent en trois commissions, dont la plus importante fut naturellement celle qui s'occupa de la révision des statuts de Syndesmos. On y affirma que le Syndesmos n'était pas un nouveau mouvement de jeunesse, mais un organisme visant à coordonner les mouvements et groupements

déjà existants. L'article nº 3 des nouveaux statuts indique que « Le but de Syndesmos est d'établir un contact spirituel entre les mouvements et groupements de jeunesse, d'assurer entre eux une collaboration aussi large que possible afin de manifester l'unité de l'Orthodoxie, de promouvoir un esprit catholique orthodoxe parmi les jeunes, de susciter une action commune d'entraide mutuelle, d'aider la jeunesse orthodoxe dans ses contacts avec les hétérodoxes ».

Dans son rapport initial, M. J. Meyendorff a souligné l'importance d'un organisme comme Syndesmos, destiné à transcender les nationalismes et à aider les jeunes orthodoxes à sortir de leur isolement culturel et spirituel. A plusieurs reprises toutefois, l'assemblée tint à affirmer que le Syndesmos est soumis à la hiérarchie ecclésiastique et qu'il n'est pas compétent en matière canonique et juridictionnelle (art. 2e des Statuts), mais on sentait chez ces jeunes venus de toute l'Europe, une volonté sincère de dépasser l'étroitesse des problèmes nés des conjonctures historiques, pour se mettre tout entiers au service de l'Église et de l'idéal chrétien.

L'objectivité des interventions de nombreux délégués manifestait leur désir de réalisme et d'action effective. Ce qu'on voulait, c'était aider les mouvements déjà existants, les encourager, leur infuser un esprit vraiment catholique et missionnaire. En ce sens le rapport de la commission missionnaire présidée par le R. P. Mélia est tout à fait révélateur de cet esprit de réveil et de renouveau parmi la jeunesse orthodoxe.

Parmi les questions pendantes, se trouvait celle des relations du Syndesmos avec les mouvements de jeunesse déjà organisés du Liban et surtout d'Amérique. Là aussi s'est manifestée de part et d'autre une volonté de réalisme et d'action commune, témoignage d'un profond sens chrétien.

En dehors des commissions, l'assemblée entendit en session plénière une conférence de M. J. Meyendorff sur « l'Église Orthodoxe contemporaine » et ses problèmes, et une autre de M. C. Eltchaninoff sur « ce que la jeunesse orthodoxe doit faire ».

Les dernières séances furent consacrées au vote des nouveaux statuts et à l'élection du bureau. Préalablement on avait fait le dénombrement des mouvements de jeunesse orthodoxe affiliés au Syndesmos : deux pour la *Finlande*, mouvement de la jeunesse orthodoxe et mouvement des étudiants orthodoxes finlandais ; pour l'*Allemagne*, le Syndesmos allemand, sous la présidence du dynamique Dr. Scholz ; le groupement de Louvain pour la *Belgique ;*

en *France*, l'Action chrétienne des étudiants russes ; le mouvement orthodoxe d'*Angleterre* ; l'*Ἕνωσις*, le *Χφε* et l'Association des Étudiants chrétiens, pour la *Grèce*.

M. J. Meyendorff fut élu président du Syndesmos avec M. N. Nissiotis (Grèce) et M. Homlanen (Finlande) comme vice-présidents. Le secrétaire général reste M. M. Markovitch (Serbie) qui depuis un an et demi a été la cheville ouvrière du Syndesmos. Ont été élus membres du comité central : le Dr. Scholz, Lady A. Pepys, MM. C. Eltchaninoff et N. Karmiris, le R. P. Repo.

Les réunions qui se déroulaient dans le beau cadre de la Roche-Dieu à Bièvres étaient marquées de simple et franche cordialité. Elles étaient ouvertes par la prière liturgique célébrée en différentes langues, qui manifestait l'union des cœurs dans la foi et la charité

D. E. L.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Ruben Josefson. — Bibelns Auktoritet. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1953 ; in-8, 258 p., 14 Kr. s.

L'intérêt de cet ouvrage de dogmatique luthérienne sur l'autorité de la Bible nous paraît triple. Le sujet en est conçu et traité avec ampleur. Il ne s'agit pas d'établir l'autorité de la Bible, ni même de définir des « critères » dont elle ne dépend pas (p. 211), mais de déterminer son fondement, sa nature, sa portée. Tout repose sur l'intuition d'une parole divine portant sur le salut par le Christ : de là découlent les valeurs de source de vérité et de règle morale, accessibles bien entendu à la seule foi. On trouvera donc ici, sur cette matière, une étude à la forte charpente, inspirée strictement de Luther et des Écrits confessionnels. Du même coup, l'A., qui n'ignore pas les travaux antérieurs (dont plusieurs sont par certains côtés assez proches du sien, tels le *Predikan* de G. Wingren), ne manque jamais au passage d'indiquer pleinement en quoi il s'écarte d'eux, pour garder une fidélité plus « conséquente » aux sources luthériennes. Ce constant souci de mise au point à l'égard du Réformateur est d'autant plus frappant qu'il ne craint pas de viser des maîtres révérés (G. Aulén, A. Nygren, G. Wingren entre autres) et que le ton en est toujours très mesuré. Enfin, J. ne pouvait éviter de parler, ne fût-ce qu'en passant, du catholicisme médiéval ou moderne. La manière dont il le fait, pourtant dépourvue de toute hargne et inspirée d'un grand désir de droiture, reste beaucoup trop sommaire et simpliste (l'exemple le plus surprenant est aux pp. 109-111, sur l'intemporalité, etc.). Puissent les théologiens catholiques, en lisant des exposés sérieux comme celui-ci, apprendre à entrer dans des problèmes assez différents des leurs et à éviter, à propos du luthéranisme, toute simplification excessive. Il ne faut pas se résigner à parler chacun de son côté. Il se peut d'ailleurs que cet ouvrage synthétique soit un jour traduit en allemand ou en anglais.

L.-M. Dewailly, O.P.

Chaim Rabin. — The Zadokite Documents. I. The Admonition ; II. The Laws. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-8, XVII-96 p.

Les *Documents Sadokites*, découverts à la génizah du Caire, ont été publiés pour la première fois par Salomon Schechter en 1910. Cette publication a donné lieu à de nombreuses études, mais les lectures douteuses, les points obscurs et les lacunes ne pouvaient être vérifiés, puisque les photographies n'ont été publiées qu'en 1952 par S. Zeitlin. L'A. ne s'est d'ailleurs pas contenté de celles-ci. Dans un louable souci de vérité et d'exactitude scientifiques, il a pris des photographies par procédé spécial (orange-

filter photostats) de certains passages (pp. XIII-XVI). Avec ces documents photographiques, aidé par l'édition et l'étude de L. Rost (*Die Damaskusschrift:* Lietzmann's Kleine Texte nº 167, Berlin, 1933), l'A. nous présente ce qu'on pourrait appeler une édition diplomatique, munie de tous les renseignements désirables : passages parallèles ou approchants de la Bible, des Apocryphes et de la littérature rabbinique, sans oublier les manuscrits de la Mer Morte. Une traduction anglaise assez littérale accompagne le texte. Enfin une série d'*indices* minutieusement établis et exhaustifs rassemblent ces précieuses indications. Nous aurions préféré cependant une traduction latine, qui aurait eu l'avantage de serrer encore plus près le texte, en respectant l'ordre et le nombre des mots, ce qu'aucune langue « moderne » ne peut faire. Cette étude précise, soignée, définitive, rendra d'excellents services non seulement aux biblistes et théologiens, mais aussi aux philologues, l'A. ayant pris soin de signaler tous les faits qui peuvent intéresser le linguiste. D. J. B.

Matthew Black. — An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, Clarendon Press, 2e édition 1954 ; in-8, 304 p.

Dans cet ouvrage, qui est un remaniement d'une précédente édition, l'A. analyse les différents phénomènes syntactiques et lexicographiques du grec des Évangiles et des Actes, qui ne peuvent s'expliquer que par des emprunts à une source araméenne. L'A. étudie d'abord la syntaxe, la grammaire et le vocabulaire, puis la structure des éléments poétiques et enfin, essaie de déceler la manière dont les évangélistes ont traduit, utilisé et remanié la source araméenne. Quatre appendices suivent la conclusion, et le second de ceux-ci : *The Arabic and Medieval Gospel Harmonies* est traité un peu trop superficiellement. — L'A. considère comme établie la thèse d'une source araméenne contenant les paroles de Jésus et certains dialogues, utilisée par les écrivains sacrés. C'est le cas de Matthieu et de Marc. Quant à Luc, au contraire, peu d'indications permettent de supposer une telle base sauf pour les cantiques qui, évidemment, sont d'origine biblique. Dans le IVe évangile, la distribution des araméismes concernant les « logia » se rencontre également. Jean aurait lui aussi incorporé dans un évangile grec une source araméenne de « logia ». Ces emprunts n'ont pas été simplement traduits et incorporés dans le texte. Il s'agit d'une traduction littéraire, non littérale. Les évangélistes écrivirent des œuvres *grecques*, et leurs sources ont passé par l'esprit des écrivains grecs. — Bien qu'il s'agisse d'une étude soignée et modérée dans ses conclusions, les arguments sont peu convaincants. Les araméismes ne sont pas assez étudiés en eux-mêmes et par rapport à d'autres phénomènes identiques d'écrits extra-bibliques. Est-il bien certain que les faits de syntaxe signalés par l'A. sont tous explicables par un emprunt à une source araméenne ? S'il est vrai qu'un mot comme *κορβᾶν* vient d'un vocabulaire araméen, l'emploi de l'aoriste grec ne suppose pas nécessairement un « accompli » araméen. Bien des faits signalés comme « araméismes » peuvent parfaitement s'expliquer par les règles du grec de la *Koinè*. Il aurait fallu présenter les différents cas relevés, d'une manière plus scientifique et critique avant d'en tirer des conclusions. Malgré ces remarques, cet ouvrage constitue une excellente introduction au problème si complexe des sources araméennes des écrits du N. T. D. J. B.

Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller oblata. (Studia Anselmiana, 27-28). Rome, Saint-Anselme, 1951 ; in-4, 512 p.

Trente-cinq études de « Mélanges bibliques » sont offerts ici à l'actuel secrétaire de la Commission biblique, dom Athanase Miller, aujourd'hui septuagénaire, qui fut, des années durant, professeur d'Ancien Testament au Collège Saint-Anselme à Rome. Son confrère, dom A. Metzinger, a dressé une liste de plus de 70 études, ouvrages et articles écrits par le savant exégète sur des questions relatives à la Terre Sainte, ou au texte même de la Sainte Écriture. On aurait pu ajouter à cette liste si on l'eût voulu, d'autres contributions littéraires de caractère différent, notamment l'humoristique récit plusieurs fois réédité « *Die Sieben Schwaben oder die Reise ins Kloster* ». — Plusieurs personnalités ont collaboré à ce volume, entre autres les Cardinaux Tisserant et Mercati, Mgr Alfrink coadjuteur d'Utrecht, Mgr Smit, Mgr Cerfaux, dom Salmon, des professeurs de l'Institut biblique de Rome et de l'École Saint-Étienne de Jérusalem où D. M. fut jadis élève, beaucoup de savants parmi ses confrères dans l'Ordre de Saint-Benoît ou professeurs d'Écriture sainte en différents lieux. La plupart des travaux traitent de philologie biblique, d'archéologie et de quelques points d'histoire, ou concernent les versions de l'Écriture. Quelques-uns ont un caractère plus général, p. ex. celui du P. J. Duncker sur les controverses du Concile de Trente relatives à la canonicité des Livres Saints, sujet que nous notons ici à cause du problème qu'il soulève au point de vue unioniste. — Il est remarquable qu'un certain nombre d'auteurs se sont référés avec une complaisance marquée à l'encyclique de Pie XII, *Divino afflante Spiritu* (pp. 10, 47, 97, 452, etc...) qui fut, pour tous les exégètes d'aujourd'hui, le document libérateur par excellence.

D. O. R.

W. Till et J. Leipoldt. — Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts. (Coll. Texte und Untersuchungen, Bd. 58). Berlin, Akademie Verlag, 1954 ; in-8, 63 p.

Cette nouvelle publication de la version copte de la Tradition apostolique d'Hippolyte, dans la célèbre collection de Harnack que l'on voit reparaître avec intérêt, ne manquera pas d'attirer l'attention des patrologues. Ils ont désormais une édition critique, avec traduction allemande, du plus ancien ms. (déjà publié par Lagarde) et des variantes présentées par les textes sahidiques et bohaïriques postérieurs. On regrettera l'absence d'un index des mots grecs qui sont seulement signalés entre parenthèses au long de la traduction allemande. Cette édition n'a pas tenté de rassembler les fragments dispersés et encore inédits de la Tradition d'Hippolyte (entre autres ceux de la B. N. de Paris). Œuvre de deux éminents coptisants, cette publication rendra, malgré tout, telle qu'elle est, de très grands services.

D. E. L.

H. A. Musurillo, S. J. — The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-8, XIV-300 p., 35 /-.

Cette remarquable édition de ce que l'on appelle communément aujourd'hui les Actes des martyrs païens d'Alexandrie, donne le texte cri-

tique des divers fragments de papyrus qui nous les ont conservés. Le P. M. dans son commentaire qui occupe les trois quarts de l'ouvrage, discute les origines de cette littérature apparentée par plus d'un côté aux Actes des martyrs chrétiens qui lui sont postérieurs (les textes païens vont de Tibère à Caracalla). Il en conclut qu'il s'agit de compilations dont le but est à la fois antiromain et antisémite. Les Actes prétendent revendiquer les droits de la culture hellénique contre l'envahissement de l'impérialisme barbare. L'A. se montre prudent dans ses affirmations ; il lui semble pourtant que le fait que les Actes se limitent à un laps de temps relativement restreint de l'histoire alexandrine peut trouver une explication : En 199, Septime-Sévère concéda un sénat à la capitale égyptienne ; dès lors, l'opposition à Rome perdait en partie sa raison d'être. Ce beau travail jette un peu de lumière sur un problème difficile, connexe à l'histoire des origines chrétiennes. D. E. L.

Ernest Evans. — Tertullian's Tract on the Prayer. The Latin Text. Londres, SPCK, 1953 ; XX-70 p., 12/6.

M. Evans nous avait déjà donné une édition de l'*Adversus Praxean* de Tertullien (Cfr *Irénikon*, 1951, p. 241). Il a revu ici le texte du *De Oratione* sur les meilleurs manuscrits, mais ne s'est permis que de rares conjectures par rapport aux éditions précédentes. Comme on le sait, ce traité est à la fois une catéchèse baptismale et en même temps le premier commentaire connu de l'oraison dominicale. M. E. en a donné un apparat critique, une traduction anglaise en regard du texte, et des notes explicatives à la fin du livre. Celles-ci portent, comme dans son édition de l'*Adversus Praxean*, généralement sur des questions de vocabulaire, mais cette fois surtout relatives à l'histoire de la liturgie ancienne, dont nous avons ici une source importante. D. O. R.

Edmund Beck, O. S. B. — Die Theologie des hl. Ephraem. (Studia Anselmiana, 21). Rome, Saint-Anselme, 1949 ; in-4, 116 p.
— **Ephraems Hymnen über das Paradies.** (Même coll., 26). Ibid., 1951 ; in-4, XII-174 p.
— **Ephraems Reden über den Glauben.** (Même coll., 33). Ibid., 1953 ; in-4, VI-132 p.

Ces trois ouvrages écrits sur le même sujet donnent confiance : dans la persévérance du travailleur qu'est dom Beck, tout d'abord, et ensuite dans sa compétence qui s'affirme et est appréciée de plus en plus par les savants. Grâce à lui, on est invité ici à pénétrer dans ce monde syrien, en si grande résonance avec tout le génie sémitique de l'Écriture, et dont on ne mesurera jamais assez l'importance théologique. Son étude sur la théologie de S. Ephrem signale un certain nombre de caractères peu relevés encore, comme sa théologie des noms divins (pp. 21, 30), sa présentation du dogme trinitaire, exposé surtout par suggestions et images, sa notion de l'Esprit-Saint, et surtout son anthropologie, en laquelle on peut noter certains traits qui se retrouveront plus tard chez Grégoire de Nysse. — Les hymnes « sur le Paradis », dont l'A. nous donne dans son second ouvrage une traduction latine, refaite en grande partie grâce à une nouvelle collation sur les plus anciens manuscrits, contiennent d'incompa-

rables trésors de doctrine. Sans doute faut-il souvent un grand effort de pensée et d'imagination pour saisir les nuances de ce style poétique très recherché. Le « Saint des Saints » se réfère au fruit défendu (pp. 28, 159), le « lépreux chassé du temple » et « Nabuchodonosor réduit à l'animalité » évoquent Adam chassé du paradis (p. 33), etc. Un commentaire critique et explicatif développé de D. B. aide à comprendre les passages difficiles. — Le 3e fascicule contient une étude sur le *De Fide* de S. Ephrem, traité composé contre les ariens. Une analyse des termes sémitiques correspondant à *essentia, natura, hypostasis, nomen*, etc. apporte ici un élargissement de ces notions, que nous ne voyons généralement qu'à travers le vocabulaire rationnel de notre culture. On retrouve ici, quoique avec des nuances moins rigides, l'idée de l'incompréhensibilité de Dieu dont les Pères grecs postérieurs feront largement usage, notamment S. Jean Chrysostome et le pseudo-Denys. D. O. R.

Augustinus Magister. Congrès international augustinien : Paris, 21-24 septembre 1954. Communications. Paris, Études augustiniennes, 1954 ; deux vol. in-4, 1.160 p., 4.000 fr. fr.

On ne peut parler que d'une façon bien terne de ce magistral ouvrage, fruit d'une collaboration de cent vingt auteurs, si l'on ne se réfère au *Congrès augustinien* lui-même, qui réunit à Paris plusieurs centaines de disciples et d'admirateurs du plus grand des Pères de l'Église latine. Il faut lire par exemple les 12 p. que M. Plagnieux a consacrées à ce congrès dans la *Revue des Sciences religieuses* pour se rendre compte du mouvement d'idées et de la vitalité intellectuelle qui a circulé en ces jours, autour du souvenir et de l'œuvre du grand Docteur d'Hippone dont on célébrait le 16e centenaire de la naissance. Impossible d'énumérer même les sujets débattus. Dégager une idée générale nous sera donc tout au plus possible, devant l'abondance des matières et la valeur des sujets traités. — Augustin apparaît, dans la perspective de ce congrès, comme un des tout grands agents généraux de la pensée chrétienne occidentale. De tous les coins du monde de l'esprit, on est accouru à lui pour se mettre sous son patronage. Théologiens, philosophes, historiens du monachisme et de l'histoire des idées, biblistes, moralistes peuvent à bon droit, dans notre Église, le considérer comme leur père. Il est important de noter toutefois que cette paternité se limite à l'Occident, et que l'Orient n'a guère connu Augustin, ou l'a toujours considéré comme appartenant à un autre monde. Il est en effet un des personnages qui ont aidé à distancer les deux chrétientés. Son envergure, son génie, son influence ont marqué profondément toutes les régions de notre esprit. Avec la vulgate hiéronymienne, la règle bénédictine et plus tard l'empire de Charlemagne, l'influence augustinienne constituerait pour ainsi dire le quadrilatère de l'Occident latin. Par ses attaches avec le monde grec cependant, Augustin lui-même plonge dans une *Catholica* plus étendue. Beaucoup d'études de ce recueil en font foi, ne serait-ce que le simple débat autour de la personnalité intellectuelle du saint Docteur : est-ce, en sa doctrine, le néoplatonisme ou le christianisme qui prime finalement ? Un des points de l'influence orientale présente dans la doctrine d'Augustin a été relevé

par M. V. Losskij, — le seul auteur orthodoxe qui ait participé à ce volume : *Les éléments de théologie négative dans la pensée d'Augustin* (p. 575), où il est démontré que la théologie apophatique n'était pas étrangère au grand docteur d'Hippone. Notre attention a été attirée également par l'étude du P. Wenger, un des nombreux religieux augustins qui ont collaboré à ce monument : *Le Sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala* (p. 175), et dont la vérification avait échappé jusqu'à présent aux érudits qui s'en étaient occupés. Ce sermon avait passé sous le nom de saint Jean Chrysostome dans les homélies latines de celui-ci, puis de là — erreur déjà corrigée par dom Wilmart — dans une série du pseudo-Augustin. Le texte grec inédit, vient d'en être publié ici par le P. Wenger et restitué à son véritable auteur, Sévérien. — Au point de vue unioniste, signalons aussi l'étude intéressante de L. Cristiani sur Luther et saint Augustin (p. 1029), celle de J. Cadier sur Calvin (p. 1059), et celle du P. Refoulé, *Travaux scandinaves sur saint Augustin* (p. 1129). Sans doute faudrait-il citer beaucoup d'études encore, mais à quel critère devrait-on ici se limiter ? Notons qu'un troisième volume de cet *Augustinus Magister*, relatant les Actes du Congrès (300 p. environ) fera suite aux deux précédents : les souscripteurs sont invités à se faire connaître. D. O. R.

Godefroy de Saint-Victor. — Microcosmus. Texte établi et présenté par Philippe Delhaye. (Mém. et Trav. des Facultés cathol. de Lille, 56). Lille, Facultés catholiques, 1951 ; in-8, 296 p.

Philippe Delhaye. — Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique. (Même coll., 57). Ibid., 1951 ; in-8, 324 p.

Ce n'est pas seulement la publication d'un inédit que M. D. nous livre ici. Le second de ces deux ouvrages nous donne un essai de réponse à toutes « les questions qui viennent à l'esprit » d'un paléographe à l'intelligence ouverte, qui se penche sur son texte pour en deviner toutes les richesses. En essayant de replacer l'œuvre du moine victorin dans son cadre, l'A. nous fait implicitement toute une histoire, ou pour mieux dire une description de la pensée médiévale préscolastique, « monastique » comme on l'appelle aujourd'hui. Le grand mérite de son travail a été tout d'abord de débrouiller par une « dissertatio de Godefridis » la confusion généralement commise jusqu'ici entre plusieurs — ou tout au moins deux — personnages du même nom. Ensuite il faut savoir gré à l'A. de nous avoir révélé un augustinien « humaniste », tranchant sur le pessimisme professé souvent sur la nature humaine par les auteurs du XIIe siècle, et qui, dans son riche traité sur le cosmos et l'âme, donne sa préférence, comme les Grecs, à la définition scripturaire de l'homme « image de Dieu », établissant une théologie sereine de la nature « pierre d'attente » (p. 172). — Dix-neuf appendices contenant une foule de questions subsidiaires — mais souvent riches et neuves — suivent l'exposé doctrinal. Citons particulièrement celles qui concernent la Règle de saint Augustin et la formation canoniale (pp. 200-218). — Quant au texte lui-même, qu'on possède désormais en une édition commode, comment ne pas remercier le savant éditeur de nous l'avoir donné sous une forme si abordable, et si facile à consulter ? D. O. R.

Richard de Saint-Victor. — Sermons et Opuscules inédits. T. I : « L'Édit d'Alexandre ou les trois Processions ». Texte latin, introduction et notes de Jean Chatillon et W.-J. Tulloch ; trad. franç. de J. Barthélemy. Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-12, XC-129 p.

Publication d'un traité inédit — peut-être de deux — de Richard de Saint-Victor, réalisée par les soins de trois érudits, qui ont chacun été amenés par les circonstances à livrer leur quote-part. L'Introduction, due en majeure partie à J. Chatillon, essaie de replacer l'*Édit d'Alexandre* (sous le nom d'Alexandre le Grand, sans doute le pape Alexandre III) *ou les trois Processions* (Chandeleur, Rameaux, Ascension) dans son milieu historique. Il n'y arrive que par conjecture, tant les données sont peu claires, farcies d'ailleurs d'allusions allégoriques. Cet opuscule viserait semble-t-il la déposition de l'Abbé Ervise de Saint-Victor, et la réforme qui s'ensuivit. De fait, c'est un traité de la vie spirituelle et de la perfection chrétienne qui est construit, à propos de ces événements, à la manière classique de l'école des Victorins, et où on retrouve les mêmes perfections que dans l'ouvrage recensé avant celui-ci. D. O. R.

Robert Guelluy. — Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham. (Univ. cath. lovaniens. Diss. ad grad. Magistr. in Facult. theol. ; ser. II, 39). Louvain, Nauwelaerts ; in-8, XXIV-384 p.

Aux nombreuses études sur Ockham qui ont paru depuis quelques dizaines d'années — et dont celle-ci est sans doute une des meilleures — il faut ajouter l'intérêt que suscite aujourd'hui dans le monde unioniste les questions relatives aux origines psychologiques de la Réforme. Récemment encore, dans son ouvrage *Du Protestantisme à l'Église*, le P. Bouyer rappelait plusieurs fois l'importance de la pensée ockhamienne et du nominalisme, qui, « en évacuant la notion même de substance et toute possibilité de relations réelles entre les êtres, ne pourra, dans l'intuition luthérienne, que poser un Dieu incommunicable à sa créature, et un homme voué irrémédiablement à sa solitude » (cfr *Irénikon*, 1954, p. 480). — On trouvera dans le présent ouvrage, exposée avec une lucidité vraiment méritoire en un sujet aussi complexe et si diversement interprété, la raison essentielle de la position « critique » — si l'on peut ainsi l'appeler —, qui fut le point de départ de l'agnosticisme auquel l'ockhamisme devait conduire. Sans doute, nous ne vivons plus dans cet « engouement pour la logique » qui affleure à toutes les pages de l'œuvre d'Ockham et faisait de lui, malgré tout, le fils de son époque. Mais s'il appartenait bel et bien au XIVe siècle, Ockham fut cependant le précurseur de ce siècle « où les humanistes, se détournant des discussions doctrinales pour s'intéresser aux données concrètes de la psychologie et de l'histoire, insisteront sur la vie intérieure et le sentiment religieux plus que sur le dogme » et « où Luther voudra fonder la vie chrétienne sur une disposition d'âme plutôt que sur l'acceptation d'un système de vérités impersonnelles » (p. 360).

D. O. R.

P. I. Panagiotakos. — *Ἡ Ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς Νομοκανονικαὶ Συνέπειαι κατὰ τὸ Δίκαιον τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τὰ ἐν Ἑλλάδι κρατοῦντα.* Athènes, Papadimitriou, 1951 ; in-8, 136 p.

Ce traité canonique du sacrement de l'Ordre a comblé un vide dans la littérature religieuse orthodoxe. L'A. a divisé son étude en trois chapitres : le sens et le contenu du sacerdoce ; les conséquences légales et canoniques de son acquisition ; les conséquences légales et canoniques de sa perte. Il a traité ce sujet avec la vaste érudition qui est sienne. Ne limitant pas ses recherches aux seules sources du droit, il tient compte soigneusement de son intime connexion avec le dogme et son information s'étend au champ occidental comme au champ orthodoxe. — S'il est un point où la doctrine orientale diffère de la position latine, c'est celui du caractère indélébile imprimé par la grâce sacerdotale en celui qui la reçoit. M. Panagiotakos l'aborde avec toute l'ampleur voulue. « Si le sacrement de l'Ordre conféré surnaturellement demeure en celui qui l'a reçu d'une manière divine et mystérieuse, c'est-à-dire immuable et immutable pour n'importe quelle puissance humaine... la grâce du sacerdoce demeure immuablement dans l'ordonné... elle imprime en lui un sceau indélébile... » Devant ces affirmations qui résument une vérité incontestée, la position catholique du *character indelibilis* apporte une solution péremptoire, qui prend sa source surtout dans l'enseignement de saint Augustin et a fait l'objet, depuis la séparation, d'une définition dogmatique. — Ici gît la différence avec la doctrine orthodoxe pour qui semblable définition ne dérive pas directement de l'enseignement des Pères et de la législation canonique de l'Église, surtout à l'époque des Conciles œcuméniques. Pourtant cette position n'est pas théoriquement rejetée par les Pères de la foi orthodoxe, ni ne se trouve condamnée par la législation canonique. S'il y eut de bons auteurs qui parurent l'admettre (Confession de Dosithée), il en est d'autres qui l'ont rejetée (Kons. Rhallis). — De la présence permanente de la grâce du sacerdoce dans l'ordonné il faut inférer certaines conséquences : une démission volontaire de la grâce de l'Ordre par l'ordonné lui-même est interdite et impensable ; de même l'Église n'a pas le pouvoir d'enlever la grâce sacerdotale. La peine qu'est la suspense ou la dégradation ecclésiastique, si elle replace l'ordonné dans l'état canonique où il se trouvait préalablement, n'affecte pas la permanence de la grâce du sacerdoce. Celle-ci demeure, *δυνάμει*, *potentia* auraient dit les scolastiques, indépendamment du mode ineffaçable ou indélébile, comme enseignent les Latins, ou simplement immutable comme le croient les Orthodoxes, en se basant sur la notion même du contenu mystérieux de la grâce du sacerdoce. — Il faudrait ajouter beaucoup encore pour donner une idée de la richesse du présent ouvrage ; les limites de ce compte rendu ne le permettent pas, mais nous nous plaisons à y renvoyer ceux que cette grave matière intéresse.

D. P. D.

Bernhard Durst, O. S. B. — Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums. (Studia Anselmiana, 32). Rome, Saint-Anselme, 1953 ; in-4, VIII-198 p.

Les chapitres du présent ouvrage ont d'abord paru dans différentes revues sous forme d'articles. La dernière partie avait été éditée une seconde fois en un petit volume, tiré à part de la *Benediktinische Monatschrift* de Beuron (1951). Le tout a été refondu dans le volume livré ici, en une tentative de synthèse. Il s'agit de la participation au Saint Sacrifice de

la messe (prêtres et fidèles), et de toutes questions annexes. Il nous a semblé que la connaissance, ou en tous cas l'utilisation, de la tradition n'était pas toujours très au fait dans ces pages. Les considérations spéculatives ou pratiques ne peuvent suffire dans une question qui doit, somme toute, être résolue par le témoignage des données traditionnelles de l'Église, beaucoup plus que par la scolastique médiévale. De plus, les riches apports de dom Casel en cette matière, même s'ils n'ont pas encore livré leurs dernières lumières et sont encore objet de discussion, n'ont pas été estimés à leur valeur. — Qui plus est, l'A. se prononce en faveur de mutations importantes dans le canon de la messe romaine, sous prétexte de le rendre plus intelligible à la masse. Tout d'abord, le canon est-il fait pour celle-ci, ou n'est-il pas avant tout prière sacerdotale de consécration des mystères ? Ensuite l'A. voudrait, pour le même motif, enlever du Canon les allusions à Abel, Abraham et Melchisédech et les reporter à l'offertoire. Peut-on ainsi toucher à des prières liturgiques aussi vénérables, dans lesquelles on trouve tant de consonance — malgré l'originalité du Canon romain — avec les vieilles anaphores orientales ? De plus, l'introduction d'une épiclèse *avant* la consécration, même si on peut trouver à ce fait un antécédent historique, créerait entre l'Église orientale et nous un fossé de plus, comparable à l'introduction du *Filioque* dans le symbole à l'époque de Charlemagne. C'est une erreur, croyons-nous, que de vouloir supprimer ici les difficultés d'interprétation pour le commun des fidèles : l'élément profond de l'eucharistie restera toujours un mystère, et est un mystère qui dépasse de loin la transsubstantiation de docteurs modernes, et, à vouloir en clarifier ainsi la nature, on finira par le dépouiller de sa substance. Cet ouvrage, malgré ses grandes qualités, ne sera peut-être accueilli qu'avec réserve par certains liturgistes. D. O. R.

Leonardo Scarinci, Silv. O. S. B. — Giustizia primitiva e Peccato originale secondo A. Catarino. (Studia Anselmiana, 17). Rome, Saint-Anselme, 1946 ; in-4, 170 p.

Renato Perino, S. S. P. — La Dottrina trinitaria di Sant' Anselmo. (Même coll., 29). Ibid., 1951 ; in-4, 216 p.

J. P. Muller, O. S. B. — Le Correctorium Corruptorii « Quaestione ». (Même coll., 35). Ibid., 1954 ; in-4, XII-160 p.

Le célèbre dominicain Ambroise Catarini, dont les opinions théologiques tranchent un peu sur la tradition du thomisme rigide, fut, on le sait, un des adversaires les plus vigoureux du luthéranisme naissant. Ses oppositions aux doctrines réformées l'ont fait plus d'une fois s'écarter de la ligne de son Ordre — il s'acharna notamment contre Cajétan — et rejoindre des positions qu'on a appelées pré-molinistes. La doctrine de la justice primitive et du péché originel de ce théologien, qui fut très actif au concile de Trente, est exposée par D. L. Scarinci avec ses particularités qui, si elles ne présentent plus pour notre époque beaucoup d'intérêt, sont tout de même un témoignage de l'évolution de la théologie au XVIe siècle. Cfr pourtant le dernier chapitre de cet ouvrage sur les enfants morts sans baptême, qui pourrait être de quelque lumière dans les controverses récentes. Du 2e opuscule mentionné, nous ne noterons ici que le ch. 5, où il est parlé du *Filioque*, sur lequel S. Anselme

dut se prononcer à l'occasion du Concile de Bari auquel il prit part (1098), et où il s'agissait d'amener les Grecs de l'Italie méridionale, politiquement séparés de Byzance, à l'unité dogmatique avec Rome. L'exposé de la doctrine anselmienne est objective et détaillée, mais il nous a semblé que la position des Grecs était décrite d'une manière trop peu dégagée des exagérations de la polémique, qui a tant obscurci cette question au cours des siècles.

D. J. Muller nous avait donné déjà dans la même collection (fasc. 12-13) une édition critique du *Correctorium corruptorii* « *Circa* » de Jean Quidort. C'est une œuvre similaire qu'il nous livre ici, le *Correctorium Corruptorii* « *Quaestione* ». Ces *Correctoria* sont, on le sait, les réfutations que les thomistes ont faites aux corrections (« corruptions ») que certains avaient voulu imposer aux œuvres de S. Thomas. — Textes inédits, utiles pour l'histoire des doctrines au moyen âge. D. O. R.

Matthew Black. — A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin MS. Or. Oct. 1019). (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature. New Series, edited by C. H. Dodd, nº 1). Cambridge, Univ. Press, 1954 ; in-8, X-458 p., IV planches.

L'A. nous présente l'édition d'un horologion syriaque qui est la traduction en syriaque de l'horologion byzantin grec. On y retrouve la plus grande partie des tropaires et des prières de l'office, ainsi que les psaumes utilisés aux Heures. Ceux-ci ont subi l'influence des Targums et de la Pešittô. L'A. nous donne d'ailleurs une abondante liste de variantes et de notes critiques. Un lexique des mots propres au syriaque palestinien (araméen chrétien) précède la traduction, lexique qui peut nous permettre de juger de la transcription des termes grecs mais qui aurait pu être facilement élargi sur ce point. La traduction anglaise est excellente et suit bien le syriaque sans être trop servilement littérale. Le traducteur syrien ne s'est pas contenté d'une simple translation du texte grec. Non seulement il y a ajouté certaines pièces, mais a modifié la « théologie » de quelques autres. L'A. nous donne l'exemple de ce théotokion où le traducteur a substitué au grec : *δυσὶ γνωριζόμενον ἐνεργείαις*, la phrase suivante : « wmtyd ʿ btrtyn pysws wbḥd ṣbywn mšlm », phrase caractéristique qui montre bien son monothélisme. Bien d'autres points pourraient être plus largement étudiés, et on peut regretter que l'introduction se limite à 18 pages. Mais nous ne pouvons pas trop exiger de ce travail qui est avant tout une édition, remarquablement et soigneusement faite d'ailleurs. Encore une remarque : on aurait pu transcrire, au bas des pages, en caractères arabes les textes en karshuni. D. J. B.

G. A. Rigas. — *Ζητήματα Τυπικοῦ*. Athènes, 1954 ; in-8, 112 p.

L'A., vicaire général de Skiathos, entreprend de discuter le *Typikon* de Violakis actuellement employé dans les Églises de langue grecque. Il nous donne son programme : « La Commission nommée pour la révision du *Typikon* modifia les rubriques ayant comme seul guide, paraît-il, son propre jugement ; elle ne se basait point, comme elle aurait dû le faire, sur l'ancienne tradition. De la sorte, lorsque nous célébrons nos offices

divins, nous n'observons pas en plusieurs points l'ordre de la bonne tradition ancienne, mais nous suivons des usages récents et erronés. Je vais essayer de justifier cette opinion par l'examen des questions qui suivent ». Disons seulement que nous partageons pleinement l'avis du R. P. et que nous le suivons presque partout jusque dans le détail de ses démonstrations. Il a démontré, s'il fallait encore le faire, et de façon irréfutable, que la pratique liturgique en Grèce a besoin d'être ramenée sur des voies meilleures. Ajoutons cependant que cette pratique est encore bien plus *καινοφανὴς καὶ ἐσφαλμένη* même que le malencontreux *Typikon* de Violakis. Signalons un point seulement entre cent : qu'on compare l'ordre de l'*ἀπόλυσις* dans l'*Hiératikon* de l'Apostoliki Diakonia pp. 24 et 101 (où il est juste — mais jamais on ne pourra l'entendre ainsi dans une église grecque !), avec ce qui se trouve pp. 138 et 164 (où il est faux parce qu'incomplet), p. 196 (où l'incorrection est allée plus loin) et ce qu'on lit dans *Ekklisia* 1954, 15 juillet, nos 14-16, *p.* 251, où cette cérémonie atteint le point culminant de sa dislocation progressive, résultat d'erreurs et d'initiatives particulières mal éclairées. Si seulement on s'en était tenu au texte ! D. G. B.

Jean Leclercq, O. S. B. — Analecta monastica. 1re et 2e série. (Studia Anselmiana, 20 et 31). Rome, Saint-Anselme, 1948 et 1953 ; in-4, 240 et 206 p.

Dom Wilmart faisait paraître, il y a plus de vingt ans, ses études littéraires intitulées : *Auteurs spirituels et textes dévôts du moyen âge latin* (Paris, 1932). C'est un peu la suite de ces études qui paraissent ici, sous une autre plume sans doute, et non certes d'un « disciple » au sens propre, mais plutôt d'un continuateur plus spécialisé. L'A. confesse du reste dans l'*Avant-Propos* de la 1re série que quelques-unes des références utilisées ont été fournies « par les papiers de feu dom A. Wilmart ». — On goûtera spécialement l'Introduction : *L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIe siècle.* L'A. a développé plusieurs fois à différentes occasions une thèse chère, à savoir que le moyen âge monastique, à mesure où les sources permettent de l'interroger « apparaît traversé de courants littéraires, doctrinaux et spirituels, qui le relient au monachisme primitif, et aux Pères de l'Église » (2e sér., p. 2). — Chacun des volumes contient huit études autour d'écrits spirituels dont plusieurs sont inédits, de lettres, de sermons, de paraboles et de rituels monastiques médiévaux. Le but de l'A. a été surtout, en jetant ainsi un peu éparses sur la table de l'érudition une série de choses rencontrées, « de préparer une étude d'ensemble solidement fondée sur la culture monastique au moyen âge » (1re sér., p. 1). Le travail qu'il a entrepris depuis lors, à savoir la publication des *Opera omnia* de S. Bernard, lui fournira — lui a déjà fourni — l'occasion de se dépouiller encore ainsi pour nous enrichir. D. O. R.

G. Bardy, A.-M. Henry, R. Laprat, G. Le Bras, J.-F. Lemarignier, M.-H. Vicaire. — Prêtres d'hier et d'aujourd'hui. (Coll. « Unam Sanctam », 28). Paris, Éd. du Cerf. 1954 ; in-8, 264 p.

Abbé Michonneau. — Le Curé. (Bibliothèque « Ecclesia », 1). Paris, Arthème Fayard, 1954 ; in-12, 192 p.

La question du sacerdoce est pour beaucoup souverainement actuelle, car elle se pose sur le plan de la réadaptation au monde moderne. C'est dans ce but que ces deux ouvrages ont été écrits. Le premier, en collaboration, cherche à montrer, par une comparaison — suggérée plutôt que réalisée — entre ce qu'était le prêtre autrefois et ce qu'il est aujourd'hui, les postulats du sacerdoce dans le monde contemporain. Partant de la conception de l'Église locale, on en arrive à constater que le prêtre, qui a travaillé pendant presque deux mille ans dans des « lieux » doit aujourd'hui atteindre des « milieux ». Ce livre est en réalité une enquête à travers le passé, dans la mesure où ce passé se différencie du présent. De fait, c'est tout le fonctionnement clérical de l'Église des premiers siècles, du moyen âge occidental surtout et de l'époque tridentine qui est développé ici. On nous montre par exemple la structure nouvelle imposée à l'Église d'Occident sous les régimes des grandes réformes du XIe siècle, structure « où dans l'Église, tout part du pape et tout revient au pape » (p. 141). Il eût été avantageux aussi de considérer la situation du clergé (marié) de l'Orient byzantin, ce qui eût beaucoup éclairé une foule de points de vue et expliqué les variations de notre développement. Les AA. se sont excusés de ne l'avoir pas fait. Quant à l'Orient, un point cependant nous est apparu utilement énoncé et utile aussi à signaler : c'est comment la « déformation centralisatrice » pour ainsi parler qu'avait acquise le cardinal Humbert dans la réforme d'Occident en question, où il avait si bien travaillé, l'avait aussi peu préparé que possible à s'occuper des affaires de l'Église grecque sous Cérulaire, et qu'une grande partie de l'échec de sa mission — sinon la totalité — peut s'expliquer par cette cause (cfr 151 et 227).

Du second ouvrage, on ne peut faire de plus grand éloge que de dire qu'il est émouvant parce que vécu. Celui qu'on suit en ces pages remarquables est un apôtre au grand cœur, qui a mis tout son zèle à faire comprendre l'ingrate mais belle mission du prêtre au monde d'aujourd'hui.

D. O. R.

M. Colinon. — Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui. Préf. de Daniel-Rops. (Coll. « Présences »). Paris, Plon, 1953 ; in-12, IV-240 p.

H.-Ch. Chéry, O. P. — L'Offensive des sectes. (Coll. « Rencontres », 44). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-12, 504 p.

M.-B. Lavaud, O. P. — Sectes modernes et foi catholique. (Coll. « Les Religions », 9). Paris, Aubier, 1954 ; in-12, 296 p.

K. Hutten. — Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und Sondergemeinschaften der Gegenwart. Stuttgart, Quell-Verlag, 3e éd. 1953 ; in-12, 608 p., 19,50 DM.

U. Kunz. — Viele Glieder — Ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen u. ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellung. Ibid., 1953 ; in-12, 368 p., 13,80 DM.

La naissance, la propagation enthousiaste, la stabilisation ou l'étiolement de sectes est un phénomène constant de la vie religieuse de notre humanité. Aussi ne voyons-nous pas trop pourquoi on devrait s'inquiéter outre mesure d'une nouvelle recrudescence de cette activité de nos jours, si ce n'est pour s'étonner de l'inimaginable crédulité de ses contempo-

rains. Toutefois on s'inquiète tant chez les catholiques que dans les « Églises » issues de la Réforme. Les trois livres français sortent de milieux catholiques, les allemands, de l'Église luthérienne. Le R. P. Chéry essaie, mais sans le moindre succès, de préciser la différence, pour le monde non catholique, entre une « Église » et une « secte » — le R. P. Lavaud y réussit beaucoup mieux. Le livre de M. Kunz ne s'occupe que de groupements solidement constitués et dont la plupart réclament et reçoivent le nom et la qualité d'Églises. On y trouve, par exemple, outre de nombreuses dissidences luthériennes, les vieux-catholiques, quakers, baptistes, méthodistes et autres. Ce livre se distingue des autres en ce que chacune de ces communions est présentée par un de ses membres.

Les trois autres livres se ressemblent beaucoup quant à la méthode et au traitement objectif du sujet. Ils ont également un noyau commun : adventisme, témoins de Jéhovah, science chrétienne. Chéry et Hutten donnent également beaucoup de place au pentecôtisme, négligé par Colinon. On notera chez ce dernier une contribution importante dans sa discussion des superstitions populaires et du spiritisme, chez Hutten des informations sur les sectes allemandes. et chez Chéry la description de ses propres expériences et la partie statistique. Regrettons que la *Veritas* dominicaine ne s'étende pas jusqu'à l'orthographe des noms propres étrangers (horriblement malmenés) et à la précision dans les dates (également fantaisistes). Nous ne voyons pas du tout quel lien il pourrait y avoir entre des mouvements de sectes et les chartistes, les chrétiens sociaux ou le mouvement d'Oxford (Ch., 30). Il est également inexact de dire que le concile de Trente est accepté par les vieux-catholiques de nos jours (p. 110), ou d'affirmer, comme M. Colinon, que l'Église catholique gallicane « est rattachée à l'Église « vieille catholique » d'Utrecht » (p. 239). Les Églises de l'Union d'Utrecht refusent le nom de « vieux-catholique » à celles qui ne se sont pas ralliées à cette Union et notamment à l'Église catholique gallicane (cf. *Le Sillon*, oct. et nov. 1954). Ce sont des détails (et il y en a bien d'autres), mais il n'eût pas été difficile de les donner exactement.

D. G. B.

Carl Schneider. — Geistesgeschichte des antiken Christentums. Munich, Ch. Beck, 1954 ; in-8, LII + 744 et XII + 424 p., DM. 65.

Cette histoire spirituelle du christianisme dans l'antiquité a pour but de dégager les données fondamentales des origines du fait chrétien et de son expansion dans le monde hellénistique. Partant du Nouveau Testament, l'A. analyse les structures du christianisme primitif, mettant en œuvre une somme d'érudition dont les 75 pages d'index donnent une idée imposante. Il étudie d'abord les bases de la religion chrétienne : Jésus et ses disciples, Paul, Jean, puis le développement de la foi nouvelle, son élaboration et son implantation dans les divers milieux ethniques et culturels. Vient ensuite la description de ce qu'est le christianisme des premiers siècles : littérature, arts, culte ; M. C. S. étudie enfin ce qu'il est en lui-même et ce qui constitue son originalité propre par rapport au monde antique d'où il est sorti. A vrai dire, l'immense masse de documents présentés ici laisse souvent une impression un peu confuse et superficielle ; le nombre des sujets traités est trop grand pour que la plupart d'entre eux

ne le soient pas avec une rapidité regrettable ; ainsi des composantes de l'histoire chrétienne aussi importante que le phénomène monastique ne sont pas étudiées pour elles-même, pas davantage le martyre et sa spiritualité. L'A. se défend de faire une histoire de l'Église ancienne ; il n'empêche que la manière dont il découpe le passé paraît souvent arbitraire ; il en résulte des rapprochements hasardeux et bizarres ; ainsi le christianisme d'influence égyptienne et celui de l'Afrique latine sont groupés dans la même section : *Afrika.* Plus dommageable nous semble le caractère très unilatéral de l'information de M. C. S. sur certains sujets de première importance : à propos des origines du dogme de la Trinité, l'A., qui ne veut rien nous laisser ignorer de ses antécédents hellénistiques, ne fait jamais mention de travaux aussi fondamentaux que ceux de Prestige ou du P. Lebreton. Mais là encore n'est pas le plus grave. Ce qui déconcerte dans cet ouvrage, c'est le parti pris de l'A. de vouloir obstinément faire dériver tout le fait chrétien de la civilisation hellénistique, en ignorant à peu près systématiquement ses origines juives et vétéro-testamentaires. Un seul exemple significatif : au sujet de l'épiclèse de la liturgie eucharistique, on ne nous fait grâce d'aucun des papyrus magiques, mais on ne trouve pas la moindre référence aux formules bibliques d'invocation. Dans le développement de la foi chrétienne, tout n'est que mythe, magie, influence pénétrante du paganisme. Voilà qui nous ramène bien en arrière, aux plus belles années de la *Religionsgeschichtliche Schule.* C'est dire les limites d'un travail qui décevra ceux qui espéraient y trouver une synthèse objective des origines chrétiennes. D. E. L.

Werner Jaeger. — Paideia, Die Formung des griechischen Menschen, t. I, 3e édition, t. II, 2e éd. Berlin, Walter De Gruyter, 1954 ; in-8, 513 et 418 p., 14.80 DM. chacun.

Werner Jaeger. — Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, Kohlhammer, 1954 ; in-8, 303 p., 16.80 DM.

Cette troisième édition de *Paideia* confirme, s'il en était besoin, l'importance du célèbre et monumental ouvrage de M. W. J. On sait qu'il est essentiellement une étude de l'homme grec, de son origine et de sa formation. Le premier tome va d'Homère et Hésiode à Aristophane et Thucydide. Le second tome tout entier consacré au IVe siècle embrasse Socrate et Platon. Le troisième qui n'est pas encore sorti de presse sera plus spécialement consacré à l'influence du Platon sur la Grécité.

M. W. J. était particulièrement qualifié pour nous brosser un tableau de la théologie, entendez de la conception du divin, des premiers penseurs grecs : d'Hésiode et Thalès de Milet à Anaxagore et Diogène. Il est, en effet, un aussi bon connaisseur de la pensée grecque classique que de ses aboutissants dans le christianisme. Spécialiste de S. Grégoire de Nysse que tant de liens rattachent à l'hellénisme, il sait discerner dès les origines de la philosophie grecque les lignes directrices de la pensée religieuse qui ne seront pas sans répercussion sur les grands théologiens chrétiens. Par la sûreté de leur information et la modération de leurs conclusions les travaux de M. W. J. sont de première importance pour la connaissance du milieu de pensée où s'est épanoui le christianisme. Ce compte rendu était déjà livré à l'impression quand nous avons reçu le troisième tome

de *Paideia* (462 p.) qui achève l'étude de l'État chez Platon. Une centaine de pages est consacrée à la conception de l'éducation dans Isocrate ; enfin le dernier tiers de l'ouvrage, le plus important, donne une fine analyse de la signification éducative des Lois de Platon ; on sait le rôle joué par les Lois dans l'élaboration de l'idéal de l'homme grec et son retentissement sur la vie religieuse de l'antiquité classique. D. E. L.

Henri-Charles Puech. — Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine. (Publications du Musée Guimet, LVI). Paris, Civilisations du Sud, 1949 ; in-12, 195 p., 700 fr. fr.

Simone Pètrement. — Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. (Coll. « La Montagne Sainte-Geneviève »). Paris, Gallimard, 1946 ; in-12, 127 p.

Le livre de M. H.-Ch. P. réunit le texte de deux conférences données à Rome en 1946. L'A. y a ajouté des notes abondantes (pp. 98-195) ; elles contiennent une documentation très riche qui étaie l'exposé et fournit au lecteur un matériel indispensable pour une étude plus poussée du manichéisme. L'immense érudition et, disons-le, le grand talent de M. H.-Ch. P. font de cet ouvrage une présentation extrêmement brillante d'une doctrine qui, pour un millénaire, eut partie liée tant avec l'histoire de l'Orient qu'avec celle du moyen âge latin. Les réflexions neuves et perspicaces de Mlle P. sur le dualisme dans l'histoire (platonisme, gnose et manichéisme) ont été complétées depuis par sa thèse sur le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, dont *Irénikon* a donné un compte rendu en 1949 (t. XXII, 4, p. 87). D. E. L.

B. Reynders. — Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus Haereses » de saint Irénée. T. I : Introd., Index des mots grecs, arméniens et syriaques. T. II : Index des mots latins. (Corp. Script. christ. orient., 141-142 : Subsidia, 5-6). Louvain, Corpus S. C. O., 1954 ; in-8, VI-192 et 356 p., 900 fr.

Les travaux récents de divers spécialistes, de Lundström en particulier, ont fait ressortir l'importance d'une étude philologique approfondie du texte de l'*Adversus Haereses* et des versions, pour parvenir à éclaircir la pensée d'Irénée sur les points où elle est le plus discutée. Le lexique quadrilingue que D. B. R. met entre les mains des chercheurs leur fournit l'instrument indispensable pour effectuer ce travail de façon systématique. En plus des index des mots des fragments grecs, arméniens et syriaques, qui chacun renvoient à l'index latin, l'A. a eu l'heureuse idée de donner au lecteur une concordance du texte grec et des versions d'*A. H.*, et une concordance des éditions qui permet un passage commode d'Harvey à Massuet et qui situe les fragments grecs dans l'ensemble ; on y trouvera aussi le texte des fragments grecs absents de Massuet et d'Harvey, et des fragments arméniens des livres I à III qui dispensent de devoir recourir à des éditions dispersées dans diverses collections. Mais évidemment, la partie la plus précieuse du Lexicon est l'index latin. C'est à lui que l'A. a donné tous ses soins durant de nombreuses années et on en admirera

la richesse et la clarté. Il permet au premier coup d'œil de connaître les attestations d'un mot latin dans *A. H.* et ses parallèles éventuels, grecs, arméniens ou syriaques. Ce lexique devient ainsi l'auxiliaire indispensable de toute étude sérieuse tant de la langue de l'*A. H.* que de la pensée de S. Irénée. D. E. L.

Victor C. De Clercq, C. I. C. M. — Ossius of Cordova, A Contribution to the History of the Constantinian Period. (Studies in Christian Antiquity, 13). Washington, Catholic University of America, 1954 ; in-8, XXXII-562 p.

Cette thèse présente une étude d'ensemble très solide sur Ossius de Cordoue. L'A. s'efforce de tirer parti de tous les indices qui peuvent compléter l'état très fragmentaire des sources concernant le grand évêque. Étant donné les multiples affaires où ce dernier s'est trouvé impliqué, c'est plus qu'une biographie : c'est aussi une mise au point de toute une série de questions concernant en particulier la controverse trinitaire au IVe siècle. Né vers 256, Ossius (telle est l'orthographe) qui est bien espagnol (et non égyptien) joua un rôle prépondérant au concile d'Elvire (vers 300) et souffrit pour la foi (303). L'A. s'efforce ensuite de préciser la nature des relations d'Ossius et de Constantin durant la période où l'évêque séjourna à la Cour (312-326). Particulièrement remarquables nous ont paru les deux chapitres consacrés aux débuts de l'arianisme : Mission d'Ossius à Alexandrie (fin 324), sa présidence très probable au synode d'Antioche (selon Brilliantov et même Schwartz et autres), sa présidence solidement établie à Nicée (sans qu'il faille absolument exclure qu'il agissait comme légat de Rome). Ossius est responsable de l'insertion de l'*ὁμοούσιος* qu'il choisit pertinemment mais plutôt fortuitement. (L'A. maintient avec Kelly une nuance occidentale pour ce terme). L'évêque eut une main, pour une bonne part, dans les canons de Nicée repris d'Elvire et d'Arles et semble avoir urgé sans succès le célibat ecclésiastique. L'A. souligne également le rôle prédominant d'Ossius à Sardique où il présidait une fois de plus, où il rédigea le formulaire de foi (que l'A. s'efforce de justifier) et où il proposa les trois quarts des canons *(de episcopis)* qui sont étudiés de près. Enfin l'A. examine les dernières manifestations de son activité sous Libère et termine sur la chute malheureuse du grand vieillard pour lequel il plaide, à juste titre, les circonstances atténuantes.

D. H. M.

Archimandrite P. K. Polakis. — *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις τοῦ πρωτείου τοῦ Ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως.* Athènes, 1954 ; in-8, 108 p.

Il y a quelques années encore, on avait tendance, dans les milieux catholiques, à présenter sans nuances l'Orient comme ayant toujours admis, avant le schisme, la primauté, tandis que les orthodoxes se berçaient de l'illusion que l'Occident et même Rome, durant la même période, n'en avaient pas encore pris conscience. Aujourd'hui les divergences dans l'« Église indivise » sur ce point apparaissent clairement, ainsi que l'orientation différente des deux ecclésiologies. L'A., au cours de ces pages déjà parues dans *Theologia* (1952), n'hésite pas à admettre ce dernier point

de vue et, dans ce cadre, il tente de montrer comment l'attitude peu compréhensive des occidentaux et les nombreuses erreurs commises par eux dans la question du schisme d'Antioche, ont entraîné l'Orient (Égypte non comprise) à se constituer un centre d'unité à Constantinople. Après avoir fait le relevé de ces incompréhensions latines, il cherche à préciser le caractère de la « primauté » de Constantinople depuis le IIe concile œcuménique jusqu'au IVe (28me canon). En dépit du caractère légèrement systématique de ces vues, on ne peut que souligner l'érudition de l'A. basée d'ailleurs sur les meilleurs travaux occidentaux (principalement catholiques). — Il faut cependant noter à propos du chapitre d'introduction que si Victor marque comme une première étape dans les affirmations romaines (p. 9) ce n'est certes pas un point de départ absolu dû aux premières manifestations du latinisme. D. H. M.

HISTOIRE

Gaston Zananiri. — Histoire de l'Église byzantine. Paris, Nouvelles Éditions latines, 1954 ; in-8, 318 p.

S. Ém. le cardinal Tisserant a bien voulu honorer d'une préface cette *Histoire de l'Église byzantine*. L'A. a le mérite d'être un oriental, appartenant à la communauté melkite catholique de l'Égypte. Cette qualité donne à son ouvrage un crédit spécial. Un peu déroutant à première vue par son caractère analytique, ce livre rendra cependant de grands services à ceux qui voudront avoir sous la main un précis d'informations clair et rapide sur tout ce qui concerne l'Église byzantine depuis ses origines — et même avant, car le premier chapitre commence aux temps apostoliques — jusqu'à nos jours. Des notices brèves sur tous les groupements actuels de l'Église orthodoxe et sur ceux qui sont unis à Rome sont insérées dans le dernier chapitre. Il manque à cet ouvrage, qui servirait fort bien de répertoire, un index alphabétique détaillé, dont le lecteur aurait retiré le plus grand profit pour une consultation commode. D. O. R.

Kassius Hallinger, O. S. B. — Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. (Studia Anselmiana, 22-25). Rome, Saint-Anselme, 1950-1951 ; 2 vol. in-4, XXII-1060 p.

On sait que la réforme clunisienne n'eut guère de succès en Allemagne, alors que dans les autres régions de l'Europe elle se répandit très rapidement. D'autre part, la réforme de Lorraine, partie de l'abbaye de Gorze à Metz, a eu, vers la même époque, une efflorescence extraordinaire dans les pays germaniques. D. Hallinger a entrepris de montrer ici la différence et même l'opposition des deux mouvements, et veut expliquer de ce chef les raisons profondes de leur succès. L'unité clunisienne, très facile à saisir et à mettre en valeur à cause de sa centralisation, est juxtaposée de manière impressionnante, au rayonnement considérable, beaucoup moins connu, du mouvement gorzien, que l'A. a réparti en dix groupes

de filiations : Lorraine, Trèves, Ratisbonne, Niederaltaich, Lorsch, Fulda, Mayence, Alémanie, groupes mixte-lorrain et jeune-gorzien (le seul influencé par Cluny). Chaque groupe est représenté par une carte détaillée. Chemin faisant, c'est un tableau remarquable de la situation des monastères allemands qui est retracé dans cet ouvrage, le meilleur peut-être pour l'histoire monastique de ces régions aux Xe-XIIe siècles. L'A. s'applique à montrer l'opposition Gorze-Cluny dans les observances, l'idéal, le vêtement, la liturgie, etc., et surtout dans la centralisation clunisienne et l'autonomie de chaque monastère si bien respectée par la réforme de Gorze. Cette opposition fait thèse, et tend à s'affirmer de-ci de-là parfois de manière un peu forcée. L'A., bien informé pourtant, ne semble pas avoir connu l'ouvrage remarquable de J. Evans, *Monastic Life at Cluny* (1931). D. O. R.

Helmut Kressner. — Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums. Gutersloh, Bertelsmann, 1953 ; in-8, 136 p., 12 DM.

Le grand défenseur du système elisabéthain, le primat Whitgift, identifie dans sa lutte contre Cartwright l'Église et l'État chrétien. L'A. s'efforce de démontrer que cette conception a ses sources sur le continent et en particulier chez Zwingle et certains de ses émules. Il souligne d'abord le fait que le réformateur zurichois développe une théorie des rapports de l'Église et de l'État, originale par rapport à Luther et à Calvin. Cette nouveauté vient de ce que Zwingle amorce un rapprochement entre le domaine religieux et l'action politique, en mettant en valeur le rôle du facteur éthique qui sert de trait d'union. L'A. suit alors les progrès de cette conception chez Wolfgang Musculus, disciple de Bucer. W. Gualter enfin joue le rôle d'intermédiaire direct entre la Suisse et l'Angleterre. Ce dernier expose avec une vigueur particulière cette tendance anticalviniste où se trouve désapprouvé le droit divin d'un unique mode de gouvernement et de discipline ecclésiastique en faveur de ce qui s'intégrera le mieux à la forme politique concrète. Whitgift recueillera cet héritage et en transmettra la problématique à Hooker au VIIIe livre de l'*Ecclesiastical Polity*. D. H. M.

Aimé-Georges Martimort. — Le Gallicanisme de Bossuet. (Coll. « Unam Sanctam », 24). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 792 p.

Raymond Schmittlein. — L'aspect politique du différend Bossuet-Fénélon. Bade, Éd. Art et Science, 1954 ; in-4, XXXIV-504 p.

C'est presque une mode aujourd'hui que de réhabiliter les hérétiques, c'en est une aussi — preuve du non-conformisme obstiné de notre génération — que de revoir à la loupe les faits et gestes des grands hommes d'Église, pour faire pièce aux apologies qui les ont surfaits. Qu'à plus d'un égard la réputation de Bossuet ait été l'objet d'une admiration exagérée, on n'aurait nulle peine à le démontrer. L'histoire connaît déjà bien des travers en ce grand homme. Récemment on a ramené à de justes proportions sa controverse avec Jurieu (R. STRUMAN, dans RHE, 1941, p. 145 sv.). Voici qu'à présent, les tenants et les aboutissants — il faudrait dire les dessous — de son gallicanisme, mis à jour avec tant d'acribie et de

probité, ne le grandissent certes pas. Voici enfin, plus grave, que les rumeurs concernant sa vie privée sur lesquelles la plupart des écrivains ne s'étaient aventurés qu'avec réserve faute de preuves décisives, sont analysées sous tous leurs aspects, avec une audace presque sans pudeur.

Tout ce que M. Martimort nous dit du gallicanisme de Bossuet — lequel se révèle ici, d'une manière évidente, comme incompatible avec la doctrine de l'Église — est à un certain point de vue d'un très grand profit. En effet, la pure théologie de l'épiscopat à extraire de ses théories gallicanes y est exprimée avec une ampleur et une justesse de vue encourageante et bienfaisante. Et si le revers de la médaille est moins honorable, les pages magistrales où nous est livrée cette doctrine valaient cette publication, dont il y a, de ce côté, beaucoup à retirer. Le petit chapitre « L'abbé Bossuet et la réunion des protestants » nous montre Bossuet poursuivi durant toute sa vie par cette grande œuvre « à laquelle il apporte tous ses talents, toutes ses énergies » (p. 279) ; sa méthode consiste plutôt « à concilier qu'à discuter » (p. 280). Ses vues sans doute ne s'accommodent point des opinions ultramontaines, mais il ne nous paraît pas que l'erreur gallicane ait été ici la cause d'un fléchissement théologique : il voyait les choses historiquement. Ces quelques pages ne sont du reste qu'un tout petit détail de fresque dans l'ensemble d'une étude des plus documentées et remarquablement bien construite, qui renouvelle somme toute l'histoire du XVIIe siècle religieux en France. L'A. en finissant, devant les petits côtés — « mesquineries, réticences stériles vis-à-vis du Saint-Siège » etc. — du gallicanisme de Bossuet, nous fait remarquer que l'ensemble de sa doctrine est au fond l'« expression maladroite d'une théologie de l'Église qui a ses grandeurs et ses limites, mais dont nous devons tout de même nous rappeler les grandeurs avant d'en souligner les limites » (p. 702). On a suffisamment rappelé sa définition de l'Église : « Jésus-Christ ... répandu et communiqué, Jésus-Christ tout entier, etc.... » Notre théologie de l'Église, si bien renouvelée au cours de ces dernières années, Bossuet la trouverait sans doute à son goût, et les inquiétudes qu'il manifestait à l'égard « des sentiments particuliers du Cardinal Bellarmin » (p. 290) seraient peut-être efficacement contrebalancées aujourd'hui.

« Grandeurs et limites... » M. Schmittlein, lui, vise plus à limiter qu'à grandir. Son livre cependant semble vouloir se ranger du côté de M. Martimort : l'A. tente, en effet, de se mettre à la même barre dans son « Avis au lecteur » (pp. XI-XII). En réalité, il eût mis M. Martimort dans l'embarras s'il avait paru le premier. N'a-t-on pas reproché à l'auteur du « Gallicanisme » de n'avoir soufflé mot d'un des points essentiels de ce second ouvrage (*Rev. des Sc. relig.*, 1953, p. 135) ? L'œuvre de M. Schmittlein est sous une magnifique et habile présentation un épluchage rigoureux de tout de ce que la politique — et quelle politique ! — a pu laisser de traces autour du nom des deux prélats, Fénelon et Bossuet, dans la querelle du quiétisme. « On peut considérer comme acquis, dit l'A., que le différend Bossuet-Fénelon ne fut pas un épisode de la lutte entre les Jésuites et les Jansénistes, mais que de larges cercles de ces deux organisations s'y trouvèrent mêlés et engagés pour des raisons de sympathie personnelle... M. de Cambrai a été très longtemps égaré par le respect et l'affection qu'il portait à Mme de Maintenon. Il a cru que celle-ci agissait sur

les conseils de Bossuet, alors qu'en réalité c'est Bossuet qui agissait sur les ordres de Mme de Maintenon » (p. 486). Au demeurant, derrière les deux évêques, deux femmes : Mme Guyon d'une part, qui sort indemne, oui, ainsi que son maître vertueux, mais après combien d'éclaboussures qu'il fallait essuyer à mesure qu'elles étaient reçues !, il en reste toujours quelque chose ; d'autre part, Mlle de Mauléon, qui n'a rien à voir, elle, avec le quiétisme, mais fut dans l'intimité de l'évêque de Meaux jusqu'à son dernier jour, après avoir été clandestinement sa femme avant qu'il ne reçût les ordres. « Égaré dans l'Église comme le furent à cette époque tant de fils de grandes familles, Bossuet n'avait sans doute pas d'autre moyen, lui roturier, de donner libre cours à son génie que d'entrer dans les ordres » (p. 488). — De grandeur, hélas ! il n'est plus ici question pour personne ! Il ne reste, de la lecture de ce livre, qu'un pénible dégoût pour tous les ragots entassés, malgré les preuves, à peu près convaincantes, que l'A. a réussi à accumuler. Le métier d'historien dispense-t-il de celui d'écrivain, qui est tout de même d'élever les âmes et non de salir ? L'ouvrage est muni d'un *imprimatur*. Sans doute, l'*imprimatur* n'a-t-il pas porté sur les gravures, ni sur l'art de les accoler. Il est pour le moins étrange de trouver sur un *recto* Madame de Maintenon — dont la personnalité troublante apparaît tout au long de l'ouvrage — habillée en Ste Françoise, et au *verso* de la même feuille la même personne en naïade, sortant du bain. Nous nous demandons si l'approbation ecclésiastique n'a pas été entraînée à son insu dans une aventure. — Quant au livre lui-même il est sûr qu'il se vendra et fera beaucoup parler. On n'a rien épargné du reste pour le rendre attrayant : typographie splendide, reproductions, détails alléchants pour la curiosité, et surtout qualité incomparable du style. Il n'est pas jusqu'aux citations de l'Écriture mises en exergue des chapitres qui ne soient un programme satirique : *A negotio perambulante in tenebris ; Circulus aureus in naribus suis ; Pondus et pondus, mensura et mensura ;* et surtout, alors, en français : « Il y a trois choses étonnantes et une quatrième que je ne comprends pas : le vol de l'Aigle dans le ciel, la trace du serpent dans les rochers »... !(p. 23). D. O. R.

B. A. van Kleef. — Geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. (Van Gorcums Historische Bibliotheek, 42). Assen, van Gorcum, 2e éd. 1953 ; in-8, 267 p., fl. 9,50.

C. B. Moss. — The Old Catholic Movement, its Origins and History. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, 360 p., 15/-.

Le premier de ces ouvrages donne des informations précieuses sur l'histoire de l'Église d'Utrecht ; cette 2e édition est un complément important à la première de 1937. La préface nous dévoile le point de vue de l'A. : l'Église d'Utrecht est considérée comme l'Église authentique et légitime des Pays-Bas dont les origines remontent jusqu'à S. Willibrord et même plus haut. Avec un amour remarquable pour son Église et dans un style agressif, l'A. décrit le développement du christianisme dans son pays en distinguant quatre périodes : 690-1559 ; 1559-1723 ; 1723-1870 ; 1870 à nos jours. C'est surtout les 2e et 3e périodes qui sont intéressantes, puisque ce sont celles de la controverse aussi bien avec Rome qu'avec la république des Sept Provinces Unies. L'A. cite plusieurs lettres et ou-

vrages peu connus, citations rassemblées dans l'appendice. Nous regrettons cependant que M. v. K. ne montre pas plus de rigueur critique dans le choix de sources scientifiquement valables pour fonder certaines constatations et conclusions par trop catégoriques. Par exemple : sa caractérisation de l'Église nationale à l'époque de Charlemagne ne se justifie par la citation d'aucun texte. Quant aux questions du jansénisme, surtout en France, il est certain que les choses sont beaucoup plus enchevêtrées que l'A. ne le suggère ; il a une tendance très forte à simplifier la complexité concrète de l'histoire, comme si tout s'expliquait par la controverse entre les jésuites et les séculiers. A la fin, l'A. parle du grand rôle que l'Église V.-C. joue et jouera dans le mouvement œcuménique. Nous sommes déçu de constater que malgré cela le livre respire une atmosphère apologétique et antiromaine presque irritante. Après pareille carrière œcuménique, on eût pu espérer plus d'objectivité.

En parlant de ce livre il nous semble utile de rappeler aux lecteurs l'ouvrage autrement important de Moss, qui entre consciencieusement dans les origines du gallicanisme et place l'Église d'Utrecht résolument dans la grande ligne du gallicanisme doctrinal, s'efforçant de lui enlever ainsi toute apparence d'un mesquin petit schisme provincial. M. Moss traite des mouvements séparatistes qui suivirent le concile du Vatican en montrant qu'ils contiennent beaucoup d'éléments que l'Église d'Utrecht n'a jamais connus, malgré l'union d'Utrecht qui réunit tous ces groupements. Sans nier les qualités de ces ouvrages on peut regretter que leur ton dominant soit si éloigné de l'irénisme. D. G. B.

Gustaf Aulén. — Hundra års svensk kyrkodebatt, Drama i tre akter. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1953 ; in-8, 238 p., 12,50 cour. s.

Après avoir longtemps enseigné la théologie dogmatique à Lund, l'A. a été vingt ans évêque de Strängnäs, puis, dans la retraite, il n'a pas renoncé au travail. C'est donc un théologien et un homme d'Église qui retrace ici le « drame » auquel il a été mêlé toute sa vie. Le sous-titre d'ailleurs ne fournit que des transitions toutes naturelles, et le récit n'est aucunement « dramatisé ». Son intérêt est double. On y trouvera un aperçu de tout le mouvement de l'ecclésiologie suédoise depuis cent ans, aperçu très clair parce qu'il sait renoncer aux détails et aux à-côtés pour mieux souligner l'essentiel. Ainsi apparaissent successivement les trois tendances de la fin du XIX[e] s. ; puis le renouveau du XX[e], animé surtout par deux personnalités très accusées, E. Billing et N. Söderblom ; enfin, depuis 1930, le nouveau mouvement Haute-Église, qui vise à renouveler toute la vie de l'Église suédoise par un retour à ses sources, et la remise en valeur de la notion néotestamentaire d'Église, due spécialement à A. Fridrichsen et à ses disciples. Mêlée à cet exposé historique, on rencontre aussi partout la pensée de l'A. De ce point de vue, on notera sa prise de position à l'endroit de la Haute-Église contemporaine, dont il estime les intentions de l'apport positif, mais qu'il met en garde fermement (en la personne de G. Rosendal) contre les « extravagances » ritualistes et les doctrines étrangères à la tradition luthérienne suédoise. Quant au renouveau biblique, il semble en exposer les résultats sans les discuter, comme

s'il était heureux d'être grâce à eux confirmé dans sa manière de voir. Dans les dernières pages, il énumère les « questions » que ces données posent à chacun des acteurs du drame, ce qui est une façon de rappeler sa pensée sous une forme plus serrée. L'A. est un des théologiens les plus respectés de l'Église suédoise : lorsqu'il met au-dessus de tout la communion avec le Christ mais qu'il y implique la vie dans l'Église, lorsqu'il avertit du double péril constant, individualisme et institutionalisme, il sera écouté par beaucoup comme un écho très sûr de la Bible et du luthéranisme de son Église. L.-M. DEWAILLY, O.P.

A. T. Olmstead. — The History of the Persian Empire. (Achaemenid Period). Chicago, The University of Chicago Press, 1948 ; in-4, XVIII-576 p., LXX pl. h.-t., 10 dl.

A. J. Arberry. — The Legacy of Persia. (Coll. « The Legacy Series »). Oxford, Clarendon Press, 1953 ; in-12, XVI-421 p., 53 pl. h.-t., 21 /-.

L'auteur de l'Histoire de l'Empire perse n'a pas vu son œuvre publiée ; ses collègues de l'Université de Chicago et sa fille ont pris la responsabilité de cette édition. La publication d'un tel ouvrage était indispensable : rien de substantiel n'avait paru depuis que George Rawlinson faisait paraître, il y a quatre-vingts ans, son œuvre sur les cinq grandes monarchies de l'ancien monde oriental. Or, depuis lors, l'histoire ancienne a été renouvelée par les découvertes incessantes dans le Proche-Orient : inscriptions, archives, tablettes, objets divers, statues, cités entières... permettent de refaire l'histoire de la Perse, du point de vue des Perses et non seulement des Grecs. Découvertes sensationnelles que celle de l'autobiographie de Darius en araméen, que celle des ruines de Persépolis, admirablement conservées. L'enthousiaste préface nous fait saisir l'importance de cette étude pour l'histoire générale, pour la connaissance de la Bible, pour l'histoire des Religions. On ne peut résumer un tel ouvrage : trop de sujets, et tous importants, pour la connaissance de l'histoire biblique, comme de la langue araméenne, et des civilisations méditerranéennes. La dynastie achéménide (Cyrus le Grand, Cambyse, Darius, Xerxès) marqua certainement le plus l'histoire de la Perse lorsque son Empire couvrait quasi tout le monde connu ; elle a joué souvent un rôle décisif dans l'Histoire sainte. Et d'autre part, comme nous le dit A. J. Arberry, la Perse a laissé au monde un fastueux héritage. Pour nous rendre conscients de ces bienfaits, des spécialistes ont étudié les divers aspects culturels de l'héritage perse. J. H. Iliffe introduit l'ouvrage par une étude sur la Perse et le Monde ancien. Puis le byzantinologue Talbot Rice, parlant de l'ère chrétienne, montre l'immense influence exercée par la Perse dans l'art byzantin, dans la vie byzantine : pour comprendre l'art byzantin, il faut connaître l'histoire et l'art perses. De là l'importance de ces ouvrages. Reuben Levy montre comment les Arabes utilisèrent tout ce que la Perse leur offrait ; c'est ce que nous expose D. Barrett dans le chapitre sur l'art islamique de la Perse, tandis que H. Goetz nous décrit les interactions de l'Inde et de la Perse. « Dès les temps les plus anciens et des régions les plus lointaines, il n'y a pas une croyance ou un rêve, un culte ou un espoir qui n'ait été intégré ou tenu en suspension dans cet élixir fameux qu'est la culture perse » dit G. M. Wickens en parlant de la Religion. C'est en Perse qu'il faut étudier le

chiisme, le mysticisme soufite, le fatalisme, expressions de la vie religieuse islamique. Al Gazali, la grande figure islamique, était persan. Ces quelques indications suffiront à montrer l'intérêt de cet ouvrage collectif. Les autres contributions ne sont pas moins importantes ; elles concernent la langue, la littérature, les tapis, les jardins, la science, ce que l'Occident pense de la Perse. Un beau livre, illustré de 53 planches h.-t. qui couvrent toute l'histoire perse. D. Th. Bt.

Ole Klindt-Jensen. — Foreign Influences in Denmark's early Iron Age. Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1950 ; in-4, 248 p. ill.

Le Danemark a été un lieu de rencontre de cultures diverses : autochtone, celtique, romaine, germanique. L'A. se contente d'étudier deux siècles : celui avant le Christ et celui après le Christ. L'importance des découvertes archéologiques, faites à notre époque, exigeait leur classement. En fait, tel est le but de cet ouvrage. Par le genre d'objets, par leur destination, par leur origine et leur époque, l'auteur relève tout ce que l'on connaît à ce jour. C'est par ce dépouillement que s'impose la preuve de multiples influences étrangères, et qu'apparaît l'histoire de ces deux siècles, avec ses migrations et les déplacements de population, comme des échanges lointains. C'est l'occasion, pour l'auteur, de réexaminer les hypothèses sur l'origine des Germains, de réétudier les Cimbres, de synthétiser les données certaines sur l'art celtique ; bref, cet ouvrage présente de fort nombreux points de grand intérêt pour l'historien de l'Europe. Il est temps que l'on s'occupe davantage de la Scandinavie. Cet ouvrage en donnera le goût à plus d'un. D. Th. Bt.

Dom Augustin Savaton. — Dom Paul Delatte, Abbé de Solesmes. Paris, Plon, 1954 ; in-8, 362 p.

Dom Delatte fut incontestablement un des tout grands abbés de l'Ordre bénédictin de notre siècle. Son *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*, que les plus difficiles déclarent « le meilleur » restera tel sans doute encore longtemps. Ce qu'on a publié de ses œuvres sur l'Évangile et sur S. Paul sont des travaux spirituels remarquables. Il était naturel que, quelque quinze ans après sa mort, se soit trouvé un disciple pour réunir les premiers éléments d'une biographie. Un autre grand abbé, dom Marmion, n'avait pas attendu si longtemps : cinq ans avaient suffi à un admirateur pour mettre sur pied un copieux recueil de souvenirs. Dans l'un et l'autre cas, on n'a pu prétendre offrir au public une biographie complète, ni même une « biographie tout court ». La préface et l'avant-propos de l'un et l'autre ouvrage font, à ce point de vue, la même déclaration. — Né de famille modeste dans le Nord de la France, successivement séminariste, vicaire, professeur d'université puis moine, dom Delatte entra à Solesmes huit ans après la mort de dom Guéranger, à une époque où la vie monastique y était singulièrement désorganisée. Les lois d'expulsion maintenaient la communauté dispersée dans le village, et les moines se réunissaient tant bien que mal pour les exercices réguliers en différents locaux (situation qui dura au total près de quinze années). L'abbaye de

Ste-Cécile, où les moniales avaient conservé leur demeure, devait en plus d'une circonstance soutenir les efforts des religieux, et le P. Abbé, dom Couturier, favorisait, plutôt que de se le réserver, le recours à la grande moniale que fut dame Cécile Bruyère pour tout ce qui concernait l'héritage spirituel du fondateur des deux communautés. Cette situation anormale a été l'objet de difficultés ultérieures, dont, à partir de 1890, le nouvel abbé dom Delatte put sortir tout à son honneur. Le présent livre aurait pu faire valoir ce dernier point avec plus de précision et plus explicitement, s'il n'eût fallu à cette occasion remuer toute une littérature d'odieuse malveillance. Une seconde fois, les décrets d'expulsion menèrent Solesmes hors de ses murs. C'est à l'île de Wight que se regroupa la communauté, et dom Delatte y fit comme une fondation nouvelle, qui demeure encore aujourd'hui, un peu atténuée, mais prospère, depuis le retour à Solesmes. — D'un caractère très entier, d'une fidélité invincible à certains grands principes, dom Delatte a pu être discuté en beaucoup de circonstances. L'A. ne pouvait ici tout raconter. Mais le témoignage de vénération unanime du plus grand nombre de ses fils qui sont demeurés toujours à ses côtés, est un argument d'un très grand poids en faveur de la profonde valeur religieuse de cette âme étincelante d'intelligence et de lumière, et dont les riches qualités apparaîtront sans doute encore à l'extérieur, à mesure où il sera donné de les faire connaître. On peut dire sans ambages que c'est dom Delatte qui a « fait » le Solesmes d'aujourd'hui, qui lui a donné sa ligne accusée et nette, maison de prière et de vertu, avec le rayonnement que nous lui connaissons dans la France actuelle et au-delà des frontières. — L'essai biographique que nous avons sous les yeux ne nous révèle peut-être pas assez, dans sa structure, la grandeur du héros. Trop de fois nous sommes invités à suivre dom Delatte dans de petites choses. Il semble qu'on ait voulu surtout rafraîchir la mémoire de tous ceux qui l'ont connu de près, petits et grands, plutôt que de camper le personnage. D'autre part, les menues histoires conservées ici ont leur valeur, et permettront à un biographe qui aura plus de recul de laisser dans l'ombre la plupart de ces détails. D. O. R.

Atti del primo Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana. Siracusa, 19-24 Settembre 1950. Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1952 ; in-4, 292 p. 50 pl., h.-t.

La tenue d'un Congrès d'archéologie chrétienne en Sicile devait mettre en valeur les influences orientales dont cette région a bénéficié. La visite d'excavations récentes permit, entre autres, d'étudier la basilique rupestre byzantine de S. Lucia di Mendola, celle du Musée Bellomo avec ses sculptures byzantines ; celle de la Cathédrale pour les transformations byzantines du VII[e] siècle. Une excursion à Cava d'Ispica-Ragusa-Noto fit connaître également des tombes byzantines, des restes de peinture. Mais l'archéologue lira dans ce volume les communications faites à ce Congrès. Parmi elles, il faut signaler celle de C. Cecchelli sur la « Sagesse de Dieu », représentation qui se prête à diverses interprétations, et qu'il faut connaître puisque l'Orient a aussi développé ce thème (pp. 111-142), une étude technique sur la fixation des mosaïques de Ravenne et leurs « palimpsestes » de G. Bovini (pp. 101-106), une autre sur un baptistère byzantin de Comiso, etc. Cinquante planches h.-texte illustrent ces études.

D. Th. Bt.

Georges Séfèris. — Trois jours dans les églises rupestres de Cappadoce. (Coll. de l'Institut Français d'Athènes). Athènes, Inst. franç., 1953 ; in-8, 48 p., 50 pl.

N'ayant pour but que d'intéresser aux églises rupestres de Cappadoce un public assez large, pour qui l'ouvrage magistral du P. de Jerphanion reste inaccessible, l'A. a certainement conquis la sympathie et l'admiration pour l'œuvre accomplie par les moines cappadociens. Il insiste sur le caractère vivant et tout réaliste de ces fresques, sur leur tendance marquée au réel, au concret, à la figuration dramatique. Ces décorations murales, toutes « démotiques » — surtout pour ce qui concerne les peintures les plus anciennes — ont exercé une influence notable sur le dernier essor de l'art byzantin, la Renaissance des Paléologues.

D. J.-B. v. d. H.

V. E. Nash-Williams. — The Early Christian Monuments of Wales. Cardiff, University of Wales Press, 1950 ; in-4, XXIII-258 p., LXI pl. h.-t.

Cet inventaire des monuments chrétiens primitifs du Pays de Galles couvre la période qui s'étend de la fin de l'occupation romaine à l'arrivée des Normands. On se rendra compte de la difficulté d'un pareil inventaire de plus de quatre cents pièces, dont une douzaine seulement portent une date. Les monuments ont été divisés en quatre groupes, s'étendant du Ve au XIIIe siècle ; c'est à la détermination et à l'étude des caractères de ces quatre groupes qu'est consacrée la première partie de l'ouvrage. La seconde contient le relevé et la description par comté de toutes les pierres connues. La majeure partie de ces monuments est faite de croix, de pierres tombales, de bandeaux décorés et de quelques cadrans solaires. L'écriture des inscriptions est latine, grecque, irlandaise et ogham. On trouve même des traits coptes. L'écriture ogham est d'origine irlandaise ; elle remonterait plus haut que le Ve siècle av. J.-C. Les inscriptions permettent de supposer une activité missionnaire venant des Gaules. L'étude des si nombreuses croix signalées ici fournit de précieux documents sur le culte de la Croix, son apparition, sa représentation et son extension comme symbole chrétien majeur. (Plusieurs fois le Christ porte le *colobium*). Un nombre considérable de faits intéressent le christianisme primitif (organisation, culte, hagiographie). Cet ouvrage fournit des documents à l'histoire (il faut signaler les cartes, qui permettent de suivre le progrès et les routes de l'Évangile), à l'iconographie, à l'hagiographie, à l'art, comme à l'épigraphie, à la linguistique, à la géographie... Est-ce suffisant ? Il est difficile d'analyser un inventaire pareil dans les limites d'une recension. Nous le redisons : un ouvrage de grande valeur pour l'étude du christianisme primitif et particulièrement dans les Iles britanniques et le monde celtique. Les planches en h.-t. et les dessins dans le texte augmentent l'intérêt du volume.

D. Th. Bt.

Kamil Novotný and Emanuel Poche. — The Charles Bridge of Prague. Prague, Poláček, 1947 ; in-8, 156 p., 43 pl.

Le « Pont Charles », appelé ainsi d'après le nom de celui qui l'a fait construire, quoique ce nom n'y soit attaché que depuis 1870, est une

des œuvres d'art les plus remarquables de la capitale tchèque. A partir du XVII[e] siècle ce pont, construit sous la direction de Peter Parler, a été embelli par une série de statues monumentales, sculptures importantes pour l'histoire de l'art baroque en Europe centrale. — Les thèmes choisis pour la décoration, fortement influencés par les idées de la Contre-Réforme, soulignent le changement idéologique et artistique de la capitale de la Bohême. Les statues sont pour la plupart l'œuvre des deux Brokoff (père et fils), les deux géants de la sculpture baroque tchèque. Par le fait que plusieurs des groupes originaux ont dû être remplacés par des œuvres plus récentes — le dernier groupe (SS. Cyrille et Méthode) date de 1938 — on peut dire sans exagération que le Pont Charles, pris comme un tout, est une peinture vivante illustrant magnifiquement le sort, souvent varié, de la ville de Prague pendant une période de cinq siècles et demi.

D. J.-B. v. d. H.

RELATIONS

H. G. G. Herklots. — Looking at Evanston. A Study of the Second Assembly of the World Council of Churches. Londres, S. C. M. Press, 1954 ; in-12, 114 p., 3/6.

Cet opuscule veut donner un rapide mais exact tableau d'ensemble d'Evanston 1954, et y réussit bien, grâce à la compétence et au talent de son auteur, chanoine de l'Église d'Angleterre. En voici le sommaire : The Message of the Assembly. 1. Walking Together. 2. Entering the Fellowship. 3. Let the Church be the Church. 4. No Easy Answers. 5. Man's Inhumanity to Man. 6. In this Generation. 7. The Challenge to Totalitarianism. 8. Eight Tons of Paper. 9. From Discussion to Report. 10. From Report to Decision. Appendix : the Member Churches of the World Council of Churches. Questions for Discussion. D. C. L.

Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Minutes, Commission and Working Committee Evanston and Chicago 1954. Faith and Order Commission Papers N° 21 ; in-8, 40 p.

Cette brochure est très intéressante. Elle contient ce qui s'est précisé aux deux séances de la Commission qui continuera dans la ligne d'une commune et christologique recherche théologique. Un représentant de la Jeunesse a dit que, à moins d'abandonner sa neutralité, constitutionnelle parce que consignée dans sa Constitution, concernant la future unité de l'Église, et de risquer par là un schisme interne, la Commission devrait mettre la communauté avant la doctrine. Parmi les plans d'études notons : que le « groupe d'enquête sur le prosélytisme » en aura un et sera présidé par le Dr. H. Meyer, évangélique allemand ; que la commission théologique sur le culte a seule en plus des sections américaine et européenne habituelles, une pour l'Est asiatique ; que les fameux facteurs culturels et sociaux (« non théologiques ») ne seront pas étudiés par une commission spéciale mais seront pris en considération très sérieuse par toutes les commissions théologiques. — Le secrétaire exécutif, le Dr. R. Nelson, a trouvé que sa tâche était moins difficile que celle de ses prédécesseurs

(qui, eux, n'étaient pas simplement exécutifs) parce que ses collaborateurs sont « des hommes qui font eux-mêmes les propositions et les exécutent » (p. 12). — On a souhaité que *Foi et Constitution* occupe une place plus considérable à la future troisième assemblée générale du Conseil œcuménique. Afin d'augmenter l'intérêt pour *Foi et Constitution* dans les Églises, sont prévues des conférences régionales (en Asie p. ex.) et des visites plus fréquentes du secrétaire exécutif. D. C. L.

Evanston Essentials. A Selection from the Message and Reports of the Second Assembly of the World Council of Churches. Londres, British Council of Churches, in-12 ; 16 p., 6d.

Il est intéressant de constater que cet opuscule dont le titre en dit assez, est publié par le *British Council of Churches* pour étendre la connaissance d'Evanston parmi les Églises sur place. D. C. L.

Minutes and Reports of the Seventh Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches. Evanston, (Ill.), USA, August 27th, 31st, September 1st, 2nd, 1954 ; Genève, 17, Route de Malagnou ; in-8, 56 p.

Les deux sessions du Comité central, précédant et suivant l'assemblée d'Evanston, ont été simplifiées. Beaucoup d'attention a été prêtée aux questions budgétaires et à la procédure de la prochaine assemblée, en tirant profit à cet égard de l'expérience d'Evanston. Le Comité exécutif nommera un comité sur la liberté religieuse et le prosélytisme. D. C. L.

Norman Goodall. — Missions under the Cross. Londres, Edinburgh House Press, 1953 ; in-8, 264 p., 12/6.

Ce volume contient les discours et les rapports présentés à la réunion du Comité du Conseil International des Missions, tenue à Willingen (Allemagne) en 1952. Le I. M. C. fait partie du Conseil œcuménique. Aussi retrouvons-nous dans les thèmes développés et dans les sujets traités, lors de cette réunion, les préoccupations œcuméniques ; plusieurs de ces contributions semblent une préparation au travail d'Evanston. Volume fort utile pour qui voudrait connaître l'idéologie missionnaire protestante. Apparaît ici, sur le vif, l'impérieux besoin pour les confessions protestantes d'un œcuménisme réel ; la division empêche la prédication du témoignage. Nous ferons des réserves pour ce qui est dit de l'Amérique latine. Car, si l'on veut l'appeler « un pays de mission » malgré ses 95 % de baptisés, il faut donner le même nom à nombre d'autres régions du monde, comme le prouve la sociologie religieuse. Nous regrettons vraiment qu'il n'y ait pas un mot de considération pour l'énorme effort missionnaire de l'Église catholique et, par contre, des allégations calomnieuses. Les souffrances des missions catholiques en Asie, par une fidélité inflexible à la constitution de l'Église, sont d'une autre valeur que l'acceptation si rapide du régime communiste et des trois principes. C'est un livre douloureux et fort actuel : il met à nu le drame de la division, dans une de ses conséquences les plus évidentes : l'obstacle à la prédication de l'Évangile.
D. Th. Bt.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

La Bible et le Prêtre. (« Études de Pastorale », 5). Louvain, Nauwelaerts, 1951 ; in-12, 384 p.

Ce petit volume est le résultat des journées d'études tenues à Beauraing en été 1949, où des prêtres s'étaient réunis pour s'entretenir de l'actualité du problème de la Bible, depuis la nature même de la Parole de Dieu (L. Cerfaux), jusqu'à l'enseignement de la Bible et le film (A. Kesch). Outre ces deux noms cités, les autres conférenciers étaient : P. Samain, J. Giblet, R. Poelman, A. Zech, J. Laloux, C. Moeller, G. Thils, A. Houssiau.

Henri Rondet, S. J., *Un seul Corps, un seul Esprit.* Le Puy, Mappus, 1953 ; in-12, 184 p.
L'A. a rassemblé ici en un petit volume une série d'études parues dans la Collection « Le Témoignage chrétien ». L'orientation générale de l'ouvrage est donnée par le sous-titre : *La Communion des Saints*, qui est à la fois le titre du premier chapitre. Les autres traitent de la foi et du baptême, de l'Église, du mariage, de l'enfer, du purgatoire et de la souffrance chrétienne.

Marc Boegner, *La Vie triomphante.* Paris, Berger-Levrault, 1954 ; in-12, 142 p.
Ce sont ses prédications du carême de 1953 que M. le Pasteur B. publie ici. Les titres très suggestifs de chacune d'elles exposent déjà les grandes lignes du sujet : A l'ombre de la mort ; Le vainqueur de la mort ; La mort servante de la vie ; L'accession à la vie triomphante ; La Communion des Saints ; Notre vocation à la gloire.

Adalbert Hamman, O. F. M., *Le Mystère du Salut.* Paris, Plon, 1954 ; in-12, 280 p.
Les excellents florilèges que le P. H. nous a déjà donnés sont mis à profit ici, renforcés par une belle culture théologique, qui va puiser chez les meilleurs AA. des éléments de doctrine. Il en sort une forte synthèse du mystère du salut, qui est à la portée de tout chrétien instruit.

M. Philipon, *La Doctrine spirituelle de Dom Marmion.* Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 316 p.
Biographe de plusieurs saints modernes (Sœur Élisabeth de la Trinité, Sainte Thérèse de Lisieux), le R. P. Ph. s'est laissé tenter par la personnalité du grand abbé bénédictin. Puisant aux ouvrages bien connus, ainsi qu'à des sources inédites, l'A. a tenté une synthèse. On peut se demander cependant si le dernier chapitre sur la mariologie de D. M. (Christocentrisme marial, etc.) est, arrivant ainsi comme point final, vraiment bien à sa place.

Erik Peterson, *Le Livre des Anges.* Préface de Jean Daniélou, Texte français de Claire Champollion. Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-12, 140 p.

Ce petit livre est déjà ancien. Son édition allemande (1935) avait connu un succès extraordinaire : alliage de poésie et d'érudition raffinée, il évoquait alors d'une manière saisissante l'ancienne théologie des Pères. Le 2e chapitre en avait paru en français dans *Irénikon* (1937, p. 147), et un autre dans la *Revue liturgique et monastique* (XXII, 1937, p. 333). Le tout a été repris ici dans une traduction nouvelle.

SÖREN KIERKEGAARD, *Discours chrétiens.* Trad. et introd. de P. H. Tisseau. (Coll. Civilisation et Christianisme). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952 ; in-8, 272 p.

Quelques pages remarquables du grand spirituel scandinave si influent dans la pensée moderne : 1re Partie, *Les soucis des Païens* (pauvreté, abondance, insignifiance, grandeur, témérité, tourment, irrésolution, inconstance, désespérance) ; 2e Partie : *Sentiments dans la lutte des souffrances ;* 3e Partie : *Pensées qui attaquent dans le dos.*

NORMAN COUSINS, *Who Speaks for Man?* New-York, Macmillan, 1953 ; in-8, VIII-318 p.

L'A., se basant sur de nombreux voyages dans tous les pays du monde, cherche à établir un plaidoyer en faveur de la coopération entre tous les peuples, les races, les civilisations du globe, en vue de l'édification d'une nouvelle humanité. On pourrait souhaiter que le fondement religieux fût plus en évidence.

HEINRICH ZIMMER, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization.* (The Bollinger Series, VI). New-York, Pantheon Books, 1946 ; in-8, 248 p., nombr. illustr.

Ceci est l'unique ouvrage paru en anglais, jusqu'à présent, du célèbre orientaliste allemand mort en 1943. Édité après la mort de l'A., il comprend des conférences données à la *Columbia University* en 1942. Y sont examinés les mythes et les symboles dans l'art et la civilisation (éternité et temps, Vichnou, les gardiens de la vie, Shiba).

JOHANNES PINSK, *Schritte zur Mitte.* Recklinghausen, Paulus-Verlag, 1950 ; in-12, 132 p.

L'A. s'adresse ici à tous ceux qui ont besoin de retrouver un axe pour leur foi, ou qui sentent le désir de se remettre dans la bonne voie. Cet axe n'est autre que le mystère de la mort, sur laquelle le Christ a remporté la victoire par sa résurrection, transformant le cosmos en une nouvelle création. On reconnaît ici l'A. de « *Die Sacramentale Welt* ».

THEODOR STEINBÜCHEL, *Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert.* Francfort-s/M., Knecht, 1951 ; in-8, 172 p.

Série de cours dont le sujet est la décadence morale provoquée par la crise du XIXe siècle, et dont les mauvais effets sont toujours persistants sans avoir été surmontés : embourgeoisement, individualisme, romantisme sentimental, piétisme, rationalisme. C'est à ce travail que s'arrête l'œuvre du grand moraliste que fut l'auteur, décédé depuis.

Nicodemus, *Fore-Dawn*. Londres, Rockliff, 1950 ; in-8, XVI-170 p.
Réflexions méditatives sur l'angoisse causée par les problèmes de notre temps. L'A. est un homme religieux et un profond penseur. Il se base sur l'œuvre des penseurs contemporains, depuis Huxley jusqu'à Berdjaev et Buber, pour interpréter eschatologiquement le sens de ces problèmes.

Paul Schütz, *Das Mysterium der Geschichte*. Kassel, Stauda, 1950 ; in-8, 252 p.
L'A. veut faire comprendre ici que Dieu ne laisse pas sa créature dans la nuit, mais l'inonde de lumière : Apocalypse, prophétie, « épiphétie », charismes, parousie, autant d'éléments de l'aspect cosmique de la Rédemption. Les textes apocalyptiques des évangiles sont particulièrement médités.

Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit*. (Hochland-Bücherei). Munich, Kösel, 1950 ; in-16, 190 p.
Réflexion sur la fin des temps, en mettant en relation « prophétie » et « histoire ». L'idée de l'antéchrist, largement étudiée, n'élimine pas les jalons de l'espérance humaine. Tout ceci écrit dans une langue très personnelle et dans un style vigoureux et incisif.

Will-Erich Peuckert, *Geheimkulte*. Heidelberg, Pfeffer, 1951 ; in-8, 664 p.
L'A. étudie ici, d'un point de vue ethnologique plutôt que religieux, les divers groupements chez les peuples primitifs ainsi que chez l'homme moderne, et leurs rites secrets : initiations, franc-maçonnerie, démonologie, etc. On peut se réjouir de voir que la note sexuelle n'est pas mise au premier plan, mais que l'A. trouve la raison fondamentale de ces phénomènes universels dans le fait que l'homme est un « *politikon zôon* ».

Cahiers de la Roseraie : I. Le Seigneur passe dans son peuple ; II. Pénitence et Pénitences ; III. Seigneur apprenez-nous à prier. Bruxelles, Lumen Vitae, 1952-1954 ; 3 vol. in-12, 140 + 220 + 216 p.
Ces recueils contiennent une série de conférences, de caractère plutôt pastoral, destinées à entretenir le zèle du clergé pour raviver sans cesse les problèmes modernes et leurs solutions. Le t. I est une initiation au mystère de Pâques ; les t. II et III ont pour objet l'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur. Conférenciers : R. Poelman, T. Maertens, R. Waelkens, P. Ranwez, G. Delcuve, O. Rousseau, P. Anciaux, A.-M. Henry, J. Delépierre, L. Evely, C. Moeller, T. Ghesquière, A. Hamman, B. de Géradon.

L'Assomption de Notre-Dame. Textes choisis et présentés par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Bertaud. (« Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré »). T. I. Paris, Plon, 1952 ; in-8, XX-500 p.
Faisant suite à la définition dogmatique de 1950, les collaborateurs de ce volume ont voulu recueillir, en traduction française, des textes patristiques et d'auteurs plus récents sur l'Assomption de la Vierge. Le t. I (car il y en aura plusieurs), va de saint Modeste de Jérusalem à Bellarmin. Chaque extrait est accompagné d'une petite notice littéraire.

LIVRES REÇUS

Almedingen, E. M., *Dom Bernard Clements*, A Portrait. Londres, The Bodley Head, 1948 ; in-8, 144 p.

Auletta, Gennaro, *Il Corpo mistico di Cristo*. Rome, Soc. S. Paolo, 1945 ; in-12, 216 p.

Bailly, Auguste, *Saint Louis*. (Les grandes Études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1949 ; in-12, 316 p.

Barsotti, Divo, *Loquere Domine* (Documenti di Vita spirituale, I). Florence, Libr. editrice fiorentina, 1954 ; in-12, 128 p.

— *Il Dio di Abramo*. L'Esperienza di Dio nella Genesi. (Coll « Deificum Lumen », 7). Ibid., 1952 ; in-12, 416 p.

— *Il Mistero cristiano e la parola di Dio*. (Même coll., 9). Ibid., 1954, 364 p.

Blanchard, Pierre, *Sainteté aujourd'hui*. (Études carmélitaines). Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 194 p.

Cayré, F., A. A., *Dieu présent dans la vie de l'Esprit* (Bibliothèque augustinienne). Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-8, 236 p.

Daniel, Y. et Le Mouël, G., *Le Ciel, c'est les autres*. Paris, Éd. ouvrières, 1954 ; in-12, 304 p.

Daphnos, D. — *Βίος καὶ Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου Νίκωνος τοῦ « Μετανοεῖτε »*. Athènes, Apost. Diakonia, 1953 ; in-8, 74 p.

Diepenhorst, I. A., *Hoe bereiken wij de communisten met het Evangelie ?* Kampen, Kok, 1951 ; in-8, 48 p.

Ellul, Jacques, *L'Homme et l'argent*. (Coll. « L'actualité protestante »). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954 ; in-12, 220 p.

Fatta, Corrado, *Esprit de Saint-Simon*. Paris, Corréa, 1954 ; in-8, 244 p.

Foster, John, *Why the Church ?* Londres, SCM Press, 1954 ; in-12, 112 p.

Flicoteaux, D. E., O. S. B., *Fêtes de Gloire : Avent, Noël, Épiphanie*. (Coll. « L'Esprit liturgique », 1). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-12, VIII-160 p.

Ginderle, Corbinian, *Lebendiger Choral*. Ratisbonne, Pustet, 1951 ; in-8, 216 p.

Gogol, Nikolaus, *Betrachtungen über die göttliche Liturgie*. (Zeugen des Wortes). Herder, Fribourg-en-Br., 2de éd. 1954 ; in-16, 70 p.

Hayen, André, S. J., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*. (Coll. « Essais philosophiques », 6). Louvain, Nauwelaerts, 1952 ; in-12, 106 p.

Janssens, Louis, *Droits personnels et autorité*. (Questions de Morale). Louvain, Nauwelaerts, 1954 ; 80 p.

Koster, M. Dominikus, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*. Munster-en-W., Regensberg, 1948 ; in-16, 216 p.

Lindsay, Rev. Canon, F. R. G. S., *The Scriptural Basis for the Historic Episcopate*. Dublin, Church of Ireland Printing, s. d. ; in-8, 12 p.

Mann, Thomas, *Gœthe et Tolstoï*. (Coll. « Occident »). Paris, Attinger, 1947 ; in-8, 150 p.

Maschek, P. Salvator, O. F. M. Cap., *Warum liebe ich meine Kirche ?* Einsiedeln, Benziger, 1950 ; in-8, 126 p.

Messe, Marschall Giovanni, *Der Krieg im Osten*. Zurich, Thomas, 1951 ; in-8, 300 p.

Mounier, Emmanuel, *Le Personnalisme*. (Coll. « Que sais-je ? »). Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-16, 136 p.

Neeser, Maurice, *Karl Barth, l'homme de l'arête*. Neuchâtel, Messeiller, 1953 ; in-12, 200 p.

Northrop, F. S. C., *The Taming of the Nations*. A Study of the Cultural Bases of International Policy. New-York, Macmillan, 1952 ; in-8, XII-366 p.

Paliard, Jacques, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*. Paris, Julliard, 1950 ; in-12, 302 p. (avec une bio-bibliographie de M. B.).

Prichodjko, Methodius, O. F. M. Cap., *Die Lehre von der Kirche in den katechetischen Werken Platon Levšins*. Brixen, Weger, 1943 ; in-8, 94 p.

Rudzka, Marta, *Workuta, Weg zur Knechtschaft*. Zurich, Thomas, 1948 ; in-8, 268 p.

Scherz, Gustav, *Im Rufe der Heiligkeit*. Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, IV-76 p.

Sykes, Norman, *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England*. A Study of an Essay towards Protestant Union. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, 36 p.

Tomlin, E. W. F., *Simone Weil*. (Stud. in Mod. Europ. Literature). Cambridge, Bowes and Bowes, 1954 ; in-12, 64 p.

Wyon, Olive, *The Altar Fire*. Reflections on the Sacrament of the Eucharist. Londres, SCM Press, 1954 ; in-12, 126 p.

Calendarul Bisericii catolice române din Statele unite. Cleveland, Église roumaine catholique, 1954 ; in-8, 142 p.

Directoire en Matière sociale à l'usage du clergé. Adopté par l'Assemblée plénière de l'Épiscopat pour les diocèses de France le 27 avril 1954. Paris, Bonne Presse, 1954 ; in-12, 118 p.

Épîtres de Saint Jean, Introd., trad. et comment. par J. Bonsirven, S. J. Nouvelle édition entièrement revue. (Coll. « Verbum Salutis », IX). Paris, Beauchesne, 1954 ; in-12, 280 p.

L'Évangile et les Évangiles. Nouvelle édition revue et augmentée, par X. Léon-Dufour, S. J. (Même coll., XI). Ibid., 1954 ; in-12, 304 p.

Gestes et Textes des Apôtres, Trad. et notes par F. Amiot. (Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1950 ; in-8, 600 p.

La Grande Chartreuse, par Un Chartreux. Paris, Arthaud, 8e éd. 1950 ; in-8, 330 p., nombr. illustr.

La Liturgie syrienne, Anaphore des douze apôtres. Trad. franç. par Mgr G. Khouri-Sarkis. Paris, Mission syrienne, 1950 ; in-12, 80 p.

In Memoriam Achillis Beltrami, Miscellanea philologica. Gênes, Istituto di Filologia classica, 1954 ; in-8, 248 p.
